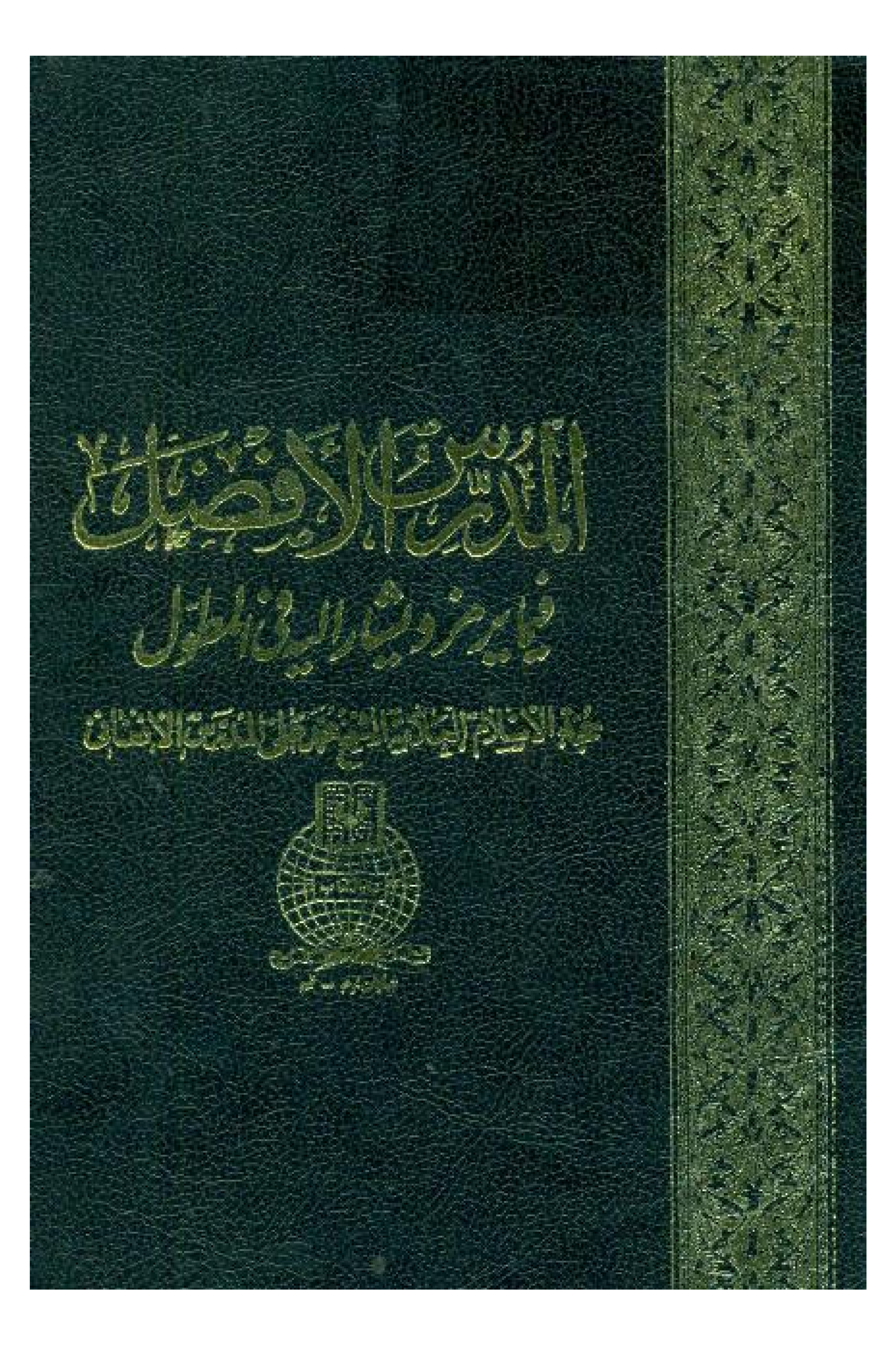
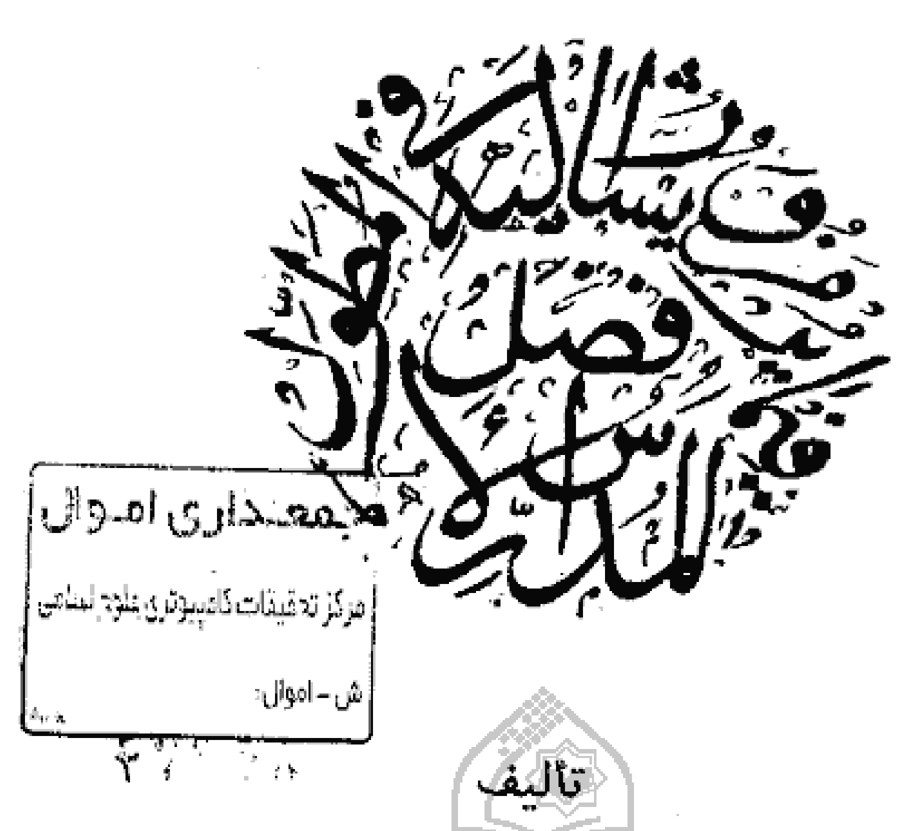

المدرس الأفضل
فيما يرمز ويشار إليه في المطول





تأليف

حجة الاسلام والمسلمين

**الشيخ محمد علي المدرس الافغاني**



**الجزء الثاني**

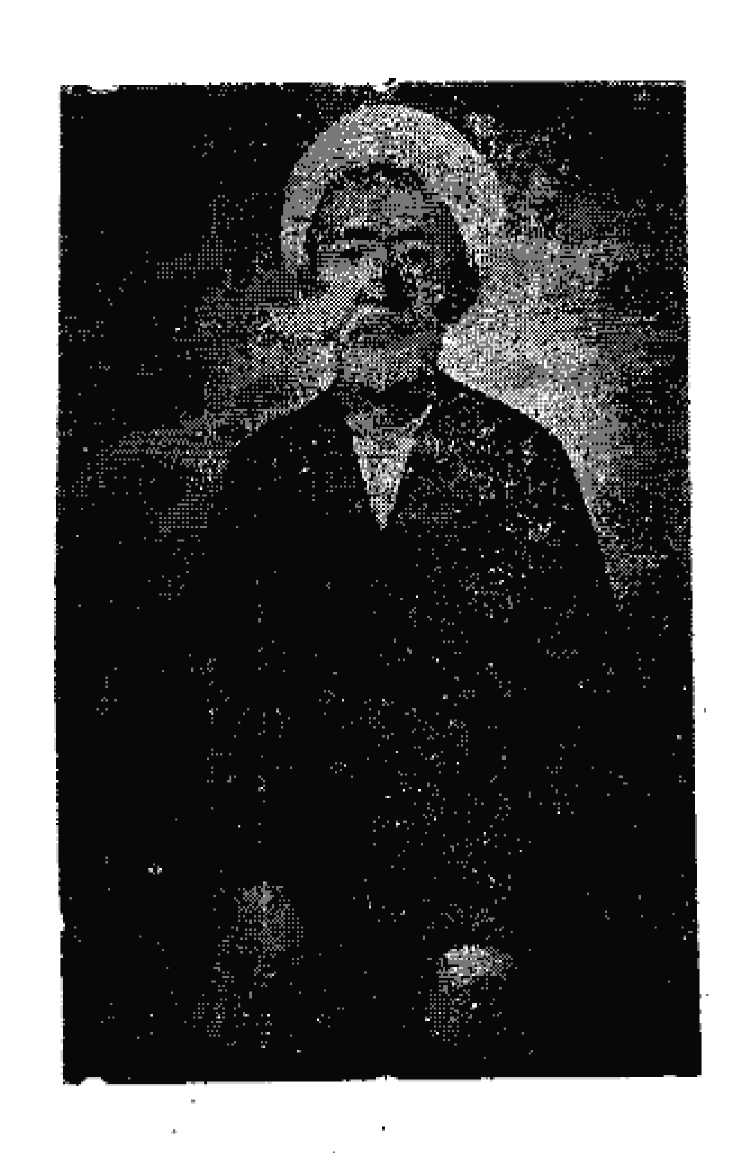



# مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر

## قم - ايران

تلفن : ٢٤٥٦٨

مطبعة النعمان - النجف الاشرف تلفون ٩٩٧



صورة المؤلف


دارالکتاب
خیابان ارم — قم

# بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله الذي علمنا القرآن ، الذي هو لكل شيء تبيان ، والصلاة والسلام على مفخرة آل عدنان ، الذي كان نبياً قبل خلق الخلق والانسان المبعوث في الأميين لأن يهدي الى سبيل الرشد الانس والجان ، محمد خاتم الانبياء المنسوخ بشريعته جميع الشرايع والأديان ، منجي العباد من رذيلة عبادة الشيطان والأوثان ، افصح من نطق بالضاد الذين لهم قصب السبق في ميدان الفصاحة والبلاغة والبيان ، وعلى آله الذين هم خيرة الرحمن من بين العباد ، واللعن الدائم على اعدائهم ومنكري فضائلهم من الآن الى يوم التناد .



أما بعد : فيقول المفتقر الى ربه الكريم محمد علي بن مراد علي الغزنوي الجاغوري ؛ هذا هو الجزء الثاني من كتابنا المسمى بـ ( المدرس الأفضل في شرح ما يرمز ويشار اليه في المطول ) فلنشرع فيه بعون الله وتوفيقه :

( و ) الفصاحة ( في المتكلم ملكة ) قال في اقرب الموارد : الملكة محركة : صفة راسخة في النفس - انتهى . و ( هي ) اي الملكة ( قسم من مقولة الكيف ) والكيف واحد من المقولات ( ١ ) والمقولات عشرة

---

( ١ ) من اصطلاحات القوم اطلاق المقولة على الجوهر والاعراض التسعة ، ووجه اطلاق المقولة عليها اما كونها محمولات كما هو اصطلاح -

اقسام على المشهور ، وعليه اوسطو وأتباعه ، ونحن نبينها على سبيل الاجمال ، لأن التفصيل في كل واحد منها والنقض والابرام الوارد في تعريفها والدفع والاشكال في الطرد والعكس ، كل ذلك مع كونه موجباً للكلال والملال خارج عن مقتضى الحال ، فنقول مستعيناً من العزيز المتعال :

احدها ـ « الجوهر » ، وعرفوه بأنه المهية التي اذا وجدت في الأعيان ـ اى اتصفت بالوجود الخارجي ـ كانت لا في موضوع - اى المحل المتقوم للحال - كما قال الحكيم المتأله السبزواري :

الجوهر المهيـة المحصـلة  اذا غدت في العين لاموضوع له

اى اذا صارت في العين ـ اى اذا وجدت فيها ـ لا موضوع له ، والتسعة الباقية اعراض وعرفوا العرض بأنه الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ، كما قال الحكيم السبزوارى :

العرض ما كونه في نفسه  الكون في موضوعه لا تنسه

والثاني « الكم » ، وعرفوه بأنه العرض الذى يقبل القسمة لذاته ، وهو اما متصل أو منفصل، كما قال الحكيم :

الكم ما بالذات قسمة قبل  فمنه ما متصـل ومنفصل

والمراد بالمتصل ما يكون لاجزائه المفروضة حـد مشترك ، اى حد يكون نسبته الى الجزئين المفروضين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئى الخط ، فانها ان اعتبرت نهاية لأحد الجزئين يمكن اعتبارها

---

ـ اهل الميزان واما كونها بحيث يتكلم فيها ويبحث عنها ، فتكون المقولة بمعنى الملفوظة ، والتاء فيها اما المنقل من الوصفيـة الى الاسمية وإما للمبالغة كما في العلامة ، والاول كما في الحقيقة .

نهاية للجزء الآخر ، وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر . فليس لها اختصاص بأحد الجزئين .

وكالخط بالقياس الى جزئي السطح والسطح بالقياس الى جزئي الجسم والآن بالقياس الى جزئي الزمان ، والمراد بالمنفصل مالايوجد بين اجزائه حد مشترك ، كالعشرة فانها اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزء من الستة داخلاً فيها وخارجا من الأربعة ، فليس بين جزئي العشرة حد مشترك كما كانت النقطة مشتركة بين جزئي الخط .

والكم المتصل قسمان : احدهما ما يكون قار الذات - اى يجتمع الأجزاء في الوجود - وهذا القسم هو المقدار ، فان قبل القسمة في الجهات الثلاث - اي الطول والعرض والعمق - فهو الجسم التعليمي ، وان قبلها في الجهتين الأولين فهو السطح ، وان قبلها في الجهة الأولى فهو الخط . وثانيهما ما لا يكون قار الذات وهو الزمان .

والكم المنفصل قسم واحد وهو العدد ، والى اجمال ما ذكرنا اشار الحكيم السبزواري بقوله :

| | |
|---|---|
| بذي اتصال ههنا قد قصدا | ما فيه حد متشارك بدا |
| ثانيهما يكون الاعداد فقط | وأول جسم وسطح ثم خط |
| فذاك ذو الترسيف والثبات | ثم الزمان المنقضي بالذات |

والثالث من المقولات «الاضافة» ، وهي قسمان احدهما الاضافة الحقيقية وهي نفس النسبة المتكررة ، اى النسبة التى لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الأولى كالأبوة والبنوة ، فان الأبوة نسبة لاتعقل الا بالقياس الى البنوة التى هي ايضا نسبة معقولة بالنسبة

الى الأبوة . وثانيهما الاضافة المشهورية وهي المجموع المركب من الحقيقية ومن معروضها كالأب مع اتصافه بالأبوة ، وكالابن مع اتصافه بالبنوة .

وقد يعبر عن الاضافة بالمضاف فيقال المضاف الحقيقي والمضاف المشهوري وهو تفنن . ويختص المضاف المشهوري بأمور :

« منها » - انه يجب فيه الانعكاس ، بمعنى انه اذا نسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان تنعكس تلك النسبة فينسب اليه الآخر ايضا ، فانه كما يقال « زيد اب لعمرو » كذلك يقال « عمرو ابن لزيد » . واما المضاف الحقيقي فلا انعكاس فيه ، اذ لا نسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس ، اذ لا يقال « الابوة ابوة للبنوة » .

ثم اعلم ان الانعكاس قد يحتاج الى حرف الاضافة كالعظيم والصغير ونحوهما ، وقد يحتاج الى ذلك اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولك « العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد » او على اختلافه كقولك « العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم » .

« ومنها » - انه يجب فيه التكافؤ بالفعل والقوة ، بمعنى انه اذا كان احد المضافين موجوداً بالفعل فلا بد من ان يكون المضاف الآخر ايضاً موجوداً كذلك ، واذا كان احدهما موجوداً بالقوة فلا بد من ان يكون الآخر كذلك : مثال الأول كون الشخصين بالفعل احدهما اباً للاخر والآخر ابناً له ، ومثال الثاني كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم بحسب المكان مثلا ومن شأن الاخر التأخر منه بحسبه .

وليعلم انه لا فرق في وجوب التكافؤ بين كون المضافين مختلفين

كالأبوة والبنوة والعلية والمعلولية والفوقية والتحتية وأمثالها ، وبين كونهما متشابهين كالاخوة بين الشخصين والقرب او البعد من الجانبين. ومن خواص الاضافة ان المضاف يعرض جميع الأشياء حتى واجب الوجود تعالى وتقدس ، كالخالقية والرازقية وامثالهما له جل جلاله - فتأمل .

وأما أقسامه فانه ينقسم بحسب سائر المقولات التي تعرض فيها الاضافة فانها كما قلنا تعرض جميع الأشياء : فان عرضت للجوهر حدث منه الاب والابن والمولى والعبد وما شابههما ، وان عرضت في الكم حدث منه الصغير والكبير والقليل والكثير والنصف والضعف ونظيرها ، وان عرضت في الكيف كانت منه الملكة والحال والحس والمحسوس والعلم والمعلوم ونظيرها ، وان عرضت في الاين ظهر منه فوق واسفل وقدام وتحت وباقي الجهات ، وان عرضت في المتى حصل منه السريع والبطيء والمتقدم والمتأخر ونحوها ، وان عرضت على الوضع حدث منه الأشدية في الانتصاب والأضعفية ونحوهما ، وان عرضت على الملك حدث منه الاكسائية ونحوها ، وان عرضت في الفعل حدث منه الأقطعية ونحوها ، وان عرضت على الانفعال حدث منه اشدية التسخن والتكسر ونحوهما .

والى اجمال ما فصلنا اشار الحكيم الالهي المحقق السبزواري بقوله :

| | |
|---|---|
| ان المضاف نسبة تكرر | منه الحقيقي وما يشتهر |
| وفي المضاف الانعكاس قد لزم | تكافؤ فعلا وقوة حتم |
| اختلف المضاف او تشاكلا | ويعرض الجميع حتى الأولا |

قال رحمه الله في شرح قوله « حتى الأولا » : اذ له جل جلاله صفات

اضافية كالخالقية والمبتدئية والرازقية وأمثالها . وقال في الحاشية في بحث رسم العرض : وللمبدأ تعالى اضافة اشراقية وهي اشراق الله تعالى، وهو الوجود الحقيقي المنبسط على المهيّات ، وواضح انه ليس مقولة، لأن المقولة كما علمت شيئية المهيئة ، بل الماهية الناقصة الجنسية واشراق الله نور السماوات والارض اجل من ان يكون مهية سرائيه وانما هي اضافة اشراقية تشبيها بالاضافة التي هي بين الطرفين في انه بين المرتبة الأحدية التي هي غيب الغيوب وبين المهيات الامكانية وهو برزخ البرازخ - انتهى. هو الأول والاخر والمبدىء والمعيد والخالق وهو الرزاق ذو القوة المتين.

الرابع من المقولات « الأين » ، وعرفوه بأنه نسبة الشيء الى مكانه الذى هو فيه ، كقولك في جواب اين زيد انه في السوق او في المدرسة او في الحجرة ، وليس المراد بذلك ان الأين السوق مثلا ، بل المفهوم من قولك في السوق هو العرض . وبعبارة اخرى : انه حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان . والحاصل انه نسبة الى مكان ، وذلك المكان إما مكان حقيقى ككون زيد في مكانه الذى يخصه بأن يسعه دون غيره ، او غير حقيقى بأن يسع غيره ايضاً ، ككونه في البيت او في السوق او في البلد او في المملكة او في الجمهورية أو في الاقليم او في الأرض أو في السماء او في الجنة او في النار . وقال بعض آخر : بأنه حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر .

وكيف كان فهو نوعان : احدهما ماهو اين بذاته ، وثانيهما ماهو اين مضاف . فالذي هو اين بذاته كقولك « في السوق وفي الدار » وما هو اين بالاضافة فهو مثل « فوق وتحت » وسائر الجهات الست وحول ووسط وما يلي وعند ومع وعلى وما اشبه ذاك ، ولكن لايكون

للجسم اين مضاف ما لم يكن له اين بذاته ، فما كان فوق مثلا فلابد وان يكون له اين بذاته ، ان كان معنى كونه فوق فوقية مكانية .

وليعلم : أن المشهور حصروا أنواع الأين في الأكوان الأربعة - اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق - ، وذلك لأن حصول جوهر في المكان إما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا ، وعلى الاول إما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق وإلا فالاجتماع ، وعلى الثاني ان كان مسبوقاً بحصوله في ذلك المكان فهو السكون ، وان كان مسبوقاً بحصوله في مكان آخر فهو الحركة، فيكون السكون حصولا ثانياً في مكان اول والحركة حصولا اولا في مكان ثان .

الخامس من المقولات « المتى » ، وعرفوه بأنه نسبة الشيء الى الزمان وبعبارة اخرى : هو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان . وكون الشيء فيه اعم من كونه فيه كالماضي والاستقبال ، ومن كونه في حد منه وهو الآن .

وذلك الزمان إما يعرف باسم مشهور كقولك امس وغدا والعام الماضي والعام القابل ونحوها ، او يعرف بحادث معلوم بعيد من الان كقولك في عهد الرسول ﷺ او الصحابة او وقت الهجرة .

وايضا ذلك الزمان إما اول للشيء او ثان له ، فزمانه الأول هو الذي يساويه وينطبق عليه غير منفصل عنه ، وزمانه الثاني هو الزمان الأعظم المعلوم الذي نهاية الأول جزء منه ، كقولك « كان فتح مكة في اربع ساعات من يوم كذا » أو « فتح خيبر كان في كذا ساعة من شهر كذا » او « حرب بدر في كذا ساعة من سنة كذا » ، فتلك

الساعات هي الزمان الأول لتلك الأمور المساوي لها المنطبق عليها ، وذلك اليوم او الشهر او السنة زمان ثان تنسب تلك الأمور اليه ، باعتبار كون زمان تلك الأمور جزء من ذلك اليوم او الشهر او السنة . فيقال « وقع فتح مكة في يوم كذا » و « فتح خيبر في شهر كذا » و « حرب بدر في سنة كذا » . والى اجمال هذين العرضين المقولين اشار الحكيم السبزواري بقوله :

هيئة كون الشيء في المكان      متى الهيئـة في الزمان

« السادس » - من المقولات « الوضـع » ، وعرفوه بأنه عبارة عن كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها الى بعض نسبة بالانحراف والموازاة والجهات واجزاء المكان . وقال بعض آخر : هو هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض وبسبب نسبتها الى الأمور الخارجية ، كالقيام والقعود والاضطجاع والانبطاح . فان هذا الاختلاف يرجع الى تغاير نسبة الأعضاء ، اذ الساق يبعد من الفخذ في القيام وفي القعود يتضامان ويتلاصقان ، واذا مدّ رجليه مستلقياً فوضع اجزائه كوضعه اذا قام ، ولكن يختلف وضعه بالنسبة الى الجهة والمكان ، اذ كان الرأس في القيام فوق الساق وليس كذلك عند الاستلقاء . وقس على ذلك سائر الأوضاع . والى بعض ما ذكرنا اشار الحكيم بقوله :

الوضع هيئة لشيء حاصلا      من نسبة الاجزاء بعضها الى

بعض ومن نسبة الخارج      للمكون بالحس مشاراً قد يجي

« والسابع » - من المقولات « الملك » ، ويقال له « الجـدة » ، وعرفوه بأنه حالة تحصل للشيء بسبب مايحيط بكله كنسبة الغنم الى جلده ، او ببعضه كنسبة الانسان الى قميصه . ويشترط فيه ان ينتقل

المحيط بانتقال المحاط ، وذلك ليخرج الأين ، فانه - وان كان هيئة حاصلة للشيء بسبب المكان المحيط به ، الا ان المكان لا ينتقل بانتقاله والى ذلك اشار الحكيم بقوله :

هيئة ما يحيط بالشيء جده      بنقله لنقله مقيده

« والثامن » - من المقولات « الفعل » ، وعرفوه بأنه حالة تحصل للشيء بسبب تأثيره في غيره كالقاطع ما دام يقطع . وبعبارة اخرى: هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار ، كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن .

« والتاسع » - من المقولات « الانفعال » ، وعرفوه بأنه حالة تحصل للشيء تأثره عن غيره ، وبعبارة اخرى : هو تأثر الشيء من غيره كذلك ، كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن ، واليهما اشار الحكيم السبزواري بقوله :

الفعل تأثيراً بدا تدرجا      تأثر كذاك الانفعال جا

« والعاشر » - من المقولات « الكيف » ، ( ورسم القدماء بأنها هيئة قارة ) وهو ما يجتمع اجزاؤه في الوجود ( لا تقتضي قسمة ولا نسبة لذاته ) كما قال الحكيم :

الكيف ماقر من الهيآت      لم ينتسب ويقتسم بالذات

والى اجمال ما فصلنا اشار بعض المحشين ، وهذا نصه : «الممكن» وهو الذى لا يقتضي وجوده ولا عدمه إما جوهر او عرض لأنه ان لم يكن في الموضوع وهو المحل المتقوم للحال فهو الجوهر ، وان كان في الموضوع فهو العرض ، وهو عند الحكماء تسعة اقسام : لأنه إما يقتضي القسمة او النسبة او لا هذا ولا ذاك ، والاول هو « الكم » ،

وعرفوه بأنه العرض الذي يقتضي القسمة لذاته كالأعداد والمقادير ، والثاني الأعراض النسبية ، وعرفوها بأنها اعراض يتوقف تعقلها على تعقل الغير ، وهي سبعة اقسام : الاول هو « النسبة المكررة » كالأبوة والبنوة ، والثاني « الأين » وهو الحصول في المكان ، والثالث « متى » وهو الحصول في الزمان ، والرابع « الوضع » وهو هيئة تحصل للجسم من نسبة اجزائه بعض إلى البعض ، والى الامور الخارجة كالقيـام والقعود : الخامس « الملك » وهو نسبة الشيء الى ملاصق بدن رجل بالملاصقة كالتعمم والتقمص ، والمراد بهذه مصادر ما صدر لأنفسها ، لأنها من قبيل ان يفعل ، السادس « الفعل » وهو التأثير كالقطع ، والسابع « ان ينفعل » وهو التأثر كالانقطاع ( فهذه السبعة مع الكم ثمانية ) والتاسع ( من الأعراض ) « الكيف » ، وتعريفه هو المعروف في الشرح ( فصارت مع الجوهر عشرة كاملة ) والدليل على الانحصار هو الاستقراء . انتهى . فيما قدمناه من التفصيل يسهل عليك فهم هذا الاجمال ، والله الموفق والمعين في كل حال ، وعليه المعول والاتكال

والى المقولات العشرة اشار الشاعر بقوله :

| | |
|---|---|
| عد المقولات في عشر سأنظمها | في بيت شعر علا في رتبة نقلا |
| الجوهر الكم كيف والمضاف متى | اين ووضع له ان ينفعل فعلا |

وقد اشار بعضهم الى امثلتها فقال :

| | |
|---|---|
| زيد الطويل الأزرق ابن مالك | في بيته بالأمس كان متكي |
| جوهر كم كيف اضافة | اين متى وضع |
| بيـده غصـن لوى فالتوي | فهذه عشر مقولات سوى |
| ملك فعل انفعال | |

وكذلك قوله :

وهو قمر عزيز الحسن الطف مصره

جوهر كم كيف اضافة اين

اوقام يكشف عنى لمّا انثنى

وضع ان يفعل ملك متى ان ينفعل

وكذلك بالفارسي :

گل به بستان دوش در خوشتر لباسي خفته بود

جوهر اين متى ملك وضع

يك نسيم از كوى جانان خواست خرّم دو كذشت

اضافة فعل كيف انفعال

قال الغزالي : فان قيل : فهذا الحصر اخذ تقليدا من المتقدمين او عليه برهان ؟ قلنا : التقليد شأن العميان ، والمقصود ان تتهذب طرق البرهان فكيف يقنع بالتقليد بل هو ثابت بالبرهان ، فوجهه : ان هذا الحصر فيه ثلاث دعاوي : احداها ان هذه العشرة موجودة ، وهذا معلوم بمشاهدة العقل والحس كما فصلنا . والآخر انه ليس في الوجود شيء خارج عنها وعرف ذلك ، بل ان كل ما ادركه العقل ليس يخلو من جوهر او عرض ، وكل جوهر ينطبق عليه عبارة او يختلج به خاطر فممكن ادراجه تحت هذه الجملة - انتهى محل الحاجة من كلامه .

وقال القوشجي : اختلفوا في ان الاجناس العالية للأعراض كم هي ؟ فذهب ارسطو وأتباعه الى انها تسعة واختاره المصنف ، وذهب طائفة اخرى الى انها ثلاثة الكم الكيف والنسبة ، وهي شاملة للسبعة

التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنساً ، وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف - الى ان قال - قال الامام : وهذه الأشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها ، وما يقال في بيان الانحصار « من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم ، والا فان لم تقتض النسبة لذاته فالكيف ، وان اقتضاها فالنسبة إما للأجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع ، او للمجموع الى امر خارج ، وهو ان كان عرضاً فاما كم غير قار فمتى ، او قار ينتقل بانتقاله فالملك ، اولا وهو الأين ، واما نسبة فالمضاف ، واما كيف والنسبة اليه اما بأن يحصل منه غيره فان يفعل ، او يحصل هو من غيره فان ينفعل ، والا فهو الجوهر » فكل ذلك وجه ضبط يسهل الاستقرار ويقلل الانتشار - انتهى بأدنى تغيير للتقريب . ولا يذهب عليك ان « لذاته » راجع الى « لا تقتضي قسمة » ايضاً .

( والهيئة ) كما في المصباح : الحالة الظاهرة ( والعرض ) كما فيه ايضاً : ما لا يقوم بنفسه ولا يوجد الا في محل يقوم به ، فهما ( متقاربا المفهوم الا ان العرض يقال باعتبار حلوله والهيئة ) يقال ( باعتبار حصوله ) .

« تنبيه » اعلم ان العرض يطلق على معنيين : « الأول » ما يقصدونه به في باب ايساغوجي - اى الكليات الخمس - وهو الخارج المحمول المنقسم الى العرض الخاص والعرض العام ، وهو العرض المقابل للذاتي . « والثاني » ما يقصدونه في قاطيقورياس اى الصناعات الخمس المركب منها القياس - وهو ما يقابل الجوهر ، وهذا هو المراد هنا .

( والمراد بالقارة ) في تعريف الكيف ( الثابتة في المحل ، فخرج بالقيد الأول ) وهو قارة ( الحركة ) وهي كما في الهداية : الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج . قيل : بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه ، والا لكان وجوده بالقوة، فيلزم ان لا يكون موجوداً وقد فرضناه موجوداً « هف » ، فهو إما بالفعل من جميع الوجوه ، وهو الموجود الكامل الذى ليس له كمال متوقع وهو البارى تعالى شأنه والمقول ، او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها ، فمن حيث انه بالقوة لو خرج من القوة الى الفعل فذلك الخروج إما ان يكون دفعة واحدة كانقلاب الماء هواءً ، فالصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة واحدة ، وهذا يسمى بالكون والفساد ، فالكون حصول صورة نوعية والفساد زوال تلك الصورة ، وقد يطلق « الكون » على الوجود بعد العدم والفساد بالعكس ، او على التدريج ، وهذا القسم من الخروج يسمى « حركة » .

وتنقسم باعتبار مقولة هي فيها على اربعة اقسام :

« الأول » ـ الحركة في الكم ، وهي اربعة اقسام :

الاول « النمو » ، وهو ازدياد حجم الأجزاء الأصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الأقطار على نسبة طبيعة ذلك الجسم ، بخلاف السمن فانه زيادة في الأجزاء الزائدة .

« تنبيه » ـ قيل الاجزاء الاصلية في بعض الحيوانات هي المتولدة من المني كالعظم والعصب والرباط ، وهو ما يربط مفاصل الاعضاء مثل مايكون في رؤوس العظام . والأجزاء الزائدة فيه هي المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمن .

والثاني من اقسام الحركة في الكم « الذبول » : وهو انتقاص حجم الأجزاء الأصلية للجسم بما ينفصل عنه في جميع الأقطار على نسبة طبيعة ذلك الجسم ، بخلاف الهزال فانه انتقاص عن الأجزاء الزائدة .

والثالث والرابع من اقسام الحركة الكمية « التخلخل والتكاثف » وكل واحد منهما مشترك : فان التخلخل قد يطلق على زيادة مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره ، كالثلج المعلوم المقدار ، فانه اذا ذاب كبر مقداره من الأول مع انه لم ينضم اليه غيره ، وقد يطلق على « الانتفاش » ، وهو ان يتباعد اجزاء الجسم ويداخلها جسم غريب ، كالقطن المنفوش . وكذلك التكاثف قد يطلق على « نقصان مقدار الجسم » من غير ان ينفصل عنه جزء كالماء المعلوم المقدار ، فانه اذا انجمد يصير مقداره اصغر من الأول ، مع انه لم ينفصل عنه شيء . وقد يطلق على « الاندماج » وهو ان تتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب ، كالقطن الملفوف بعد نفشه ، وقد يطلقان على رقة القوام وغلظه ، والمراد ههنا من كل واحد منهما اول المعاني .

قال الغزالي : التخلخل اسم مشترك ، يقال « تخلخل » لحركة الجسم من مقدار الى مقدار اكبر يلزمه ان يصير قوامه ارق ، ويقال « تخلخل » لكيفية هذا القوام ، ويقال « تخلخل » لحركة اجزاء الجسم عن تقارب بينها الى تباعد ، فيتخللها جرم ارق منها ، وهذه حركة في الوضع والاول في الكم ، ويقال « تخلخل » لنفس وضع الأجزاء . هذا ويفهم حد التكاثف من حد التخلخل . انتهى .

وحكي عن بعضهم انه عدّ السمن والهزال ايضاً من اقسام الحركة الكمية ، فعليه يصير اقسام الحركة الكمية ستة .

« والثاني » - من اقسام الحركة الحركة في الكيف ، كانتقال الجسم المائي من البرودة الى الحرارة على التدريج ، وانتقاله من الحرارة الى البرودة كذلك ، وتسمى هذه الحركة « استحالة » لتبدل حالة من حالات الجسم الى حالة اخرى له مع بقاء صورته النوعية .

« والثالث » - الحركة في الأين ، وهي انتقال الجسم من اين الى اين آخر على سبيل التدريج ، وتسمى هذه الحركة « نقلة » لانتقال الجسم من مكان الى مكان آخر ، كحركة الحجر صعوداً ونزولا .

« والرابع » - الحركة في الوضع ، كحركة الفلك وحركة الدولاب والرحى ، وكحركة القائم اذا قعد وبالعكس .

والحكيم السبزواري زاد في اقسام الحركة قسماً خامساً تبعاً لصدر المتألهين ، وهي « الحركة الجوهرية » ، والى جميع الأقسام يشير بقوله :

| | |
|---|---|
| ماهي فيه الخمس ذا المرضي | وغيرها دفعي او تبعي |
| فالكم ما فيه بلا تخالف | لدى تخلخل وفي تكاثف |
| وفي نموٍ وذبول استقر | وكونها في الأين والوضع ظهر |
| والاستحالة تجوز كالنمو | مع استحالة الخليط والنشوء |
| زيادة المقدار ان ما زيد في | اجزا تخلخل وفي تكاثف |
| الحجم منقوص ولا نقصان من | اجزا وذا باسم الحقيقي قمن |
| على انتفاش واندماج وعلى | رق وغلظة القوام استعملا |

على الاخيرين بمشهور سفا ثم من الحركة ماقد سلفا
من باب وضع كان ثانيها ومن كيفية ثالثها لقد زكن
وجوهرية لدينا واقعة اذ كانت الاعراض كلا تابعة

(و) خرج بالقيد الاول ايضاً (الزمان) بناء على وجوده ، فانهم اختلفوا فيه اختلافاً فاحشاً : فنفاه بعضهم ، وأثبته آخرون .

واستدل النافي : بأن الماضي والمستقبل معدومان ، والآن لا تحقق له مع انه طرف الزمان المخالف له نوعاً ، ولعله الى ذلك اشير في الشعر المنسوب الى مولانا امير المؤمنين عليه السلام :

مافات مضى وما يأتيك فأين قم واغتنم الفرصة بين العدمين

وأجيب عن ذلك : بأن الماضي والمستقبل معدومان في الحال لا مطلقا كما يدل على ذلك الشعر المتقدم ، فلا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم ، وذلك ظاهر .

وقال المثبتون : بأن الزمان ظاهر الوجود ، والعلم به حاصل ، فان جميع الأمم وقاطبة بني آدم بل خالق العالم قدروه بالساعات والأيام والشهور والاعوام ، وغير ذلك مما هو معلوم عند اولي الأفهام السليمة . ومما استدل به النافون انه ان وجد الزمان الماضي فلابد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في المستقبل ، والأخيران ظاهرا البطلان ، وكذا الاول ، وكذا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفاً لنفسه ، فلا يكون الماضي من الزمان موجوداً اصلا وكذا المستقبل .

وأجاب المثبتون : ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يوجد قطعاً ، واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجوداً في

شيء من الأزمنة ، كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجوداً في شيء من الأمكنة ، بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الأمكنة لم يكن موجوداً اصلا .

واختلف المثبتون في حقيقته وماهيته على اقوال يطول من نقلها الكلام ، حتى تجرأ بعضهم وقال : انه الملك العلام تعالى شأنه عما ينسبه اليه بعض الملاحدة اللئام ، فمن اراد الاطلاع عليها فليراجع قول الحكيم :

| | |
|---|---|
| فزمن مقدار قطع كانا | ومنهم من قد نفى الزمانا |
| وقال بعضهم هو التحرك | وقيل واجب وقيل فلك |

والمشهور عند المحققين ان الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم ، وهو غير قار كالحركة (و) كذلك ( الفعل والانفعال ) فانهما ايضاً غير قارين ، فانهما كما تقدم التأثير والتأثر .وعدم تقررهما واضح بحيث لايحتاج الى البيان .

( و ) خرج ( بـ ) القيد ( الثاني ) وهو « لا تقتضى قسمة لذاته » ( الكم ) لأنه تقتضي القسمة لذاته ( و ) خرج ( بـ ) القيد (الثالث) وهو « ولا نسبة لذاته » ( باقى الأعراض ) السبعة ( النسبيه ) والباقى منها خمسة : وهو النسبة المكررة المسماة بالأضافة ، والأين ، والمتى، والوضع ، والملك . أما الفعل والانفعال فهما ـ وان يكونا من الأعراض النسبية ـ الا انهما قد خرجا بالقيد الأول .

فان قلت : فبالقيد الثالث يمكن اخراجهما ، فلا يحتاج الى اخراجهما الى القيد الأول .

قلنا : نعم لكن قد يأتي في الباب الثاني في بحث تعريف المسند اليه

بالعلمية أنه لا بأس ان يقع في القيود ما يصح به الاحتراز عما اخرجه قيد آخر قبله - فراجع وتأمل .

( وقولهم ) اي القدماء ( لذاته ليدخل فيه ) اي في تعريف الكيف ( الكيفيات المقتضية للقسمة او النسبة بواسطة اقتضاء محلها لذلك ) اى للقسمة او النسبة ، وهي الكيفيات المختصة بالكميات ، كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة . هذا في الكم المتصل ، وكالزوجية والفردية في الكم المنفصل ، فان هذه الكيفيات تقتضي القسمة والنسبة ، لكن لا لذاتها بل بواسطة اقتضاء محلها لذلك .

( و ) الرسم ( الأحسن ما ذكره المتأخرون ، وهو : انه ) اى الكيف ( عرض لا يتوقف تصوره على تصور الغير ، ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاءً أولياً ) فخرج بالقيد الاول - أعنى « لا يتوقف تصوره على تصور الغير » - الأعراض السبعة النسبية المقدم بيانها بأجمعها . وبالقيد الثاني - أعنى « لا يقتضي القسمة » - الكم ، وبالقيد الثالث - اعنى « اللاقسمة » - النقطة والوحدة ، بناءً على انهما امران وجوديان غير داخلين في شيء من المقولات العشر ، كما هو مذهب الحكماء ، فإنهم يقولون : ان النقطة والوحدة امران وجوديان وليسا جنسين لشيء . وحصرهم الممكن في العشرة مرادهم الموجودات منه .

وأما المتكلمون فالنقطة عندهم امر اعتباري لا وجود له ، والوحدة امر عدمي محض ، فحينئذ لا يحتاج لاخراجهما الى قيد ، بل لا معنى له لعدم دخولهما في جنس التعريف .

وعلى القول بالوجود فالنقطة طرف الخط ، والخط طرف السطح ، والسطح طرف الجسم ، فالسطح غير منقسم في العمق ، والخط غير منقسم

في العرض والعمق ، والنقطة غير منقسمة في الطول والعرض والعمق ، فهي عرض لا يقبل القسمة في الجهات اصلا ، واذا لم يقبل القسمة فيخرج بالقيد الثالث ، وذلك واضح .

وأما الوحدة فهي عدم انقسام الشيء من الجهة التي اتصف بها ، وهي - اي الوحدة - قد تكون بالجنس كوحدة الانسان والحمار والكلب بالجنس ، اذ لا اختلاف بينها الا في النوع والعوارض الخاصة. فليس بينها اختلاف وانقسام من الجهة التي اتصفت بالحيوانية . وقد تكون بالنوع ، كوحدة العالم والجاهل والفاسق والعادل بالنوع - اي الانسانية - فلا اختلاف ولا انقسام بينهم من جهة الانسانية . وقد تكون بالفصل كنفس المثال المتقدم ، اذ الوحدة بينهم بالفصل - اي الناطقية - . وقد تكون بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولا كالقطن والثلج والعاج المحمول عليها الأبيض ؛ وقد تكون بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعاً كالكاتب والضاحك المحمولين على الانسان . وقد يكون الشيء واحداً بالعدد ؛ ويسمى الواحد بالشخص ايضاً كزيد، وهذا القسم قد يكون غير حقيقي - اي قابلا للقسمة - وحينئذ قد يكون واحداً بالاتصال ، وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الماهية كالماء . وقد تكون الوحدة بالتركيب ، وهو الذي له كثرة بالفعل كالبيت . وقد تكون الوحدة حقيقية ، وهو الذي لا يقبل التقسيم اصلا كالعقل الشخصي والنفس الشخصي .

قال الغزالي : اعلم ان الواحد اسم للشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل له انه واحد ، ولكن الجهات التي يمتنع بسببها الانقسام وتثبت الوحدة بالاضافة اليها كثيرة :

« فمنها » ما لا ينقسم في الجنس ، فيكون واحداً في الجنس ، كقولنا « الفرس والانسان واحد في الحيوانية » ، اذ لا اختلاف بينهما الا في العدد وفي النوع والعوارض ، أما الحيوانية فليس بينهما اختلاف وانقسام .

« ومنها » ما لا ينقسم في النوع ، كقولك « الجاهل والعالم واحد بالنوع » اى بالانسانية .

« ومنها » ما لا ينقسم بالعرض العام ، كقولنا « الغراب والقار واحد » في السواد .

« ومنها » ما لا ينقسم بالمناسبة ، كقولنا « نسبة الملك الى المدينة ونسبة العقل الى النفس واحدة » .

« ومنها » ما لا ينقسم في الموضوع ، كقولنا « النامي والذابل واحد في الموضوع » وكذلك رائحة التفاح وطعمه ولونه في موضوع واحد ، فيقال « هذه الأشياء واحدة » اى في الموضوع لا بكل وجه .

« ومنها » ما لا ينقسم في العدد او ينقسم الى اعداد مشاركة في شيء ، كالرأس فانه واحد من الشخص ـ اى ينقسم الى اجزاء يكون لها معنى الرأس .

« ومنها » ما لا ينقسم بالحد ، اي لا توجد حقيقته لغيره وليس له نظير في كمال ذاته ، كما يقال « الشمس واحدة » واحق الأشياء باسم الواحد واحد بالعدد .

الى ان قال : والاتحاد في الكيفية يسمى « مشابهة » وفي الكمية يسمى « مساواة » وفي الجنس يسمى « مجانسة » وفي النوع يسمى

« مشاكلة » والاتحاد في الأطراف يسمى « مطابقة » . انتهى .

وقريب من ذلك ما قاله بعض المحققين ، وهذا نصه : اعلم ان الشيئين ان اشتركا في الجنس فهو المتجانسان ، او في الكيف فمتشابهان ، او في الكم فمتساويان ، او في الاضافة فمتناسبان ، او في الخاصة فمتشاكلان ، او في الأطراف فمتطابقان ، او في وضع الأجزاء فمتوازيان ، او في النوع فمتماثلان ، والا فهما المتخالفان، والمتخالفان إما متقابلان او غير متقابلين ، واما الاشتراك اسائر الذاتيات والعرضيات فليس لاقسامه اسم خاص . انتهى .

وأما القيد الرابع - اعنى « اقتضاء أولياً » - فهو للادخال لا للاخراج ، لأنه لادخال بعض اقسام الكيف - اعنى العلم - بناء على كونه كيفاً ، فان فيه اختلافا كما سنذكره بعيد هذا .

قال القوشجي : ومن جعل النقطة والوحدة من الأعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازاً عنهما ، ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم ، حيث قال « اقتضاء أولياً » ، لادخال العلم بالبسيط ، حيث يقتضي اللاقسمة ، لكن ليس هذا اقتضاء اولياً بل بواسطة المتعلق ، لان قولهم « لذاته » يغني عنه . انتهى .

والحاصل ان العلم لا يقتضي قسمة ولا عدمها لذاته ، وأما بالنظر لمتعلقه - اى المعلوم - فان كان المعلوم متعدداً أو مركباً كان العلم مقتضياً للقسمة اقتضاء ثانوياً - اى عرضياً لا لذاته بل باعتبار المتعلق - وان كان المعلوم بسيطاً كان العلم مقتضياً لعدم القسمة كذلك ايضاً - اى اقتضاء ثانوياً اى عرضياً لا لذاته بل باعتبار

المتعلق .

وليعلم ان الافتقار الى القيد الرابع انما هو على المشهور من كون العلم من اقسام الكيفيات النفسانية ، وأما على غيره فلا . قال الحكيم السبزواري « في جنسه » اى جنس العلم ، اقوال : هل هو كيف كما هو المشهور ، او اضافة كما قال الفخر الرازي ، او انفعال كما قال بعض آخر - انتهى .

وقال القوشجي : « والعلم لا يعقل الا مضافاً » يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة ، فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة ، فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه ، اذ لا يتصور هناك اضافة .

وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة ، فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضاً ذلك الاشكال فقط ، ومن قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين وتأيد بذلك الاشكال الوارد على الكل ، والى هذا المعنى اشار ( المصنف ) بقوله : ( فيقوى الاشكال ) باجتماع الصورتين المتماثلتين ( مع الاتحاد ) يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم والمعلوم ، ويتوجه عليه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ، ويقوي ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة ، اذ عند الاتحاد لا تتحقق الاضافة ، فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذى هو الاضافة .

والجواب عن الاشكال الاول : ان علم الشيء بنفسه علم حضوري لا تحصيلي ، ولهذا قالوا « العلم الحضوري هو العلم الذي هو عين

المعلوم الخارجي ، والعلم التحصيلي حصول صورة شيء لشيء » ) فلا اجتماع .وقد يجاب ايضاً بأن احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل، والأخرى بوجود ظلي ، وبذلك يمتازان ، فلا استحالة .

وعن الاشكال الثاني : ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ، ولاشك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالماً يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوماً ، وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه ، سواء جعلت نفس العلم او لازمة له .

( وهو عرض لوجود حده فيه ) اى العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه ، لأنه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض ، سواء كان المعلوم جوهراً أو عرضاً ـ الى ان قال ـ انها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات النفسانية ـ انتهى .

وأنت اذ اتقنت ما فصلنا تعرف المراد مما نقل في الحاشية في وجه الأحسنية ، وهذا نصه : نقل عن الشارح ان وجه الحسن ما في لفظ الهيئة والقارة من الخفاء ، وان النقطة والوحدة واردتان على ظاهر تعريف القدماء ، وان الحركة ان جعلت من الكيفيات فلا وجه لاخراجها وان جعلت من الأين فقد خرجت بقولهم « لا يقتضي نسبة » ، وكذا الفعل والانفعال .وكذا يخرج الزمان بقولهم « لا يقتضي قسمة » لأنه نوع من الكم ـ انتهى المنقول عن الشارح .

حاصل المنقول عنه : ان تعريف القدماء مشتمل على عيوب ثلاثة: الاول اشتماله على جنس موجب للخفاء وهو هيئة ، فالأحسن تبديله بلفظ « عرض » كما في تعريف المتأخرين . والثاني كونه غير مانع

للاغيار ، لورود النقطة والوحدة على ظاهر تعريفهم ، وهما ليسا من اقسام الكيف . والثالث كونه مشتملا اما على اخراج ما ليس بخارج ان كانت الحركة من أقسام الكيف ، او كونه مشتملا على قيد زائد غير محتاج اليه وهو « قارة » ان كانت الحركة من اقسام الأين ، وكذلك بالنسبة الى الزمان والفعل والانفعال ، لخروج الثلاثة الاولى بقولهم « لا يقتضي نسبة » وخروج الزمان بقولهم « لا يقتضي قسمة ».

هذا وأما قول الفاضل المحشي : « والظاهر منه ان يتجرد افعل التفضيل - اعني احسن - عن معنى التفضيل ، لكن قد تقرر ان تجريده انما يصح اذا لم يكن مستعملا بأحد الامور الثلاثة » ، فلم يتحصل لي منه خصوصاً الفقرة الأخيرة منه معنى ، اذ ما ادعاه من الظهور غير ظاهر ، اذ ليس فيما نقل عن الشارح شيء يدل على ذلك الا التعبير بالحسن لا الأحسنية ، وفي دلالة ذلك على ما ادعاه تأمل بل منع يظهر وجهه من التعبير في هذا الكتاب بقوله « والاحسن » . فتأمل .

وأما ما ادعاه من انه قد تقرر ان التجريد عن معنى التفضيل انما يصح اذا لم يكن مستعملا بأحد الامور الثلاثة ، فغير موجه . ويظهر وجه ذلك بالتأمل في قول ابن مالك في الألفية :

| | |
|---|---|
| وافعل التفضيل صله ابدا | تقديراً او لفظاً بمن ان جردا |
| وتلو ال طبق وما لمعرفة | اضيف ذو وجهين عن ذي معرفة |
| هذا إذا نويت معنى من وان | لم تنو فهو طبق ما به قرن |

قال الشارح في شرح البيت الأخير : هذا الحكم اذا قصدت بأفعل المذكور التفضيل ، بأن نويت معنى من ، وان لم تقصده به - بأن لم تنو معناها - فهو طبق ما به قرن ، اى مطابق له ، كقولهم « الناقص

والأشج اعدلا بني مروان » - انتهى .

ألا ترى انه اضيف « اعدلا » الى « بني مروان » قد جرد من معنى التفضيل ، اذ المراد كما قال المحشي هناك عادلا هم ، اذ ليس فيهم عادل غيرهما حتى يقصد التفضيل عليه .

وقد يظهر من كلام ابن هشام ان الأمر بعكس ما ادعاه ، اى ان التجريد من الأمور الثلاثة انما يصح اذا جرد عن معنى التفضيل.
قال في اوائل الباب الثاني : انما قلت صغرى وكبري موافقة لهم ، وانما الوجه استعمال فعلى أفعل بأل او بالاضافة ، ولـذلك لحن من قال :

كأن صغرى وكبرى من فقاقعها ... حصباء در على ارض من الذهب

وقول بعضهم ان من زائدة وانهما مضافان على حد قوله :

يا من رأى عارضاً اسر به ... بين ذراعى وجبهة الأسد

يرده أن الصحيح ان من لا تقحم في الايجاب ولا مع تعريف المجرور ، ولكن ربما استعمل افعل التفضيل الذى لم يرد به المفاضلة مطابقاً مع كونه مجرداً « عن الأمور الثلاثة » قال :

اذا غاب عنكم اسود العين كنتم ... كراما وأنتم ما أقام ألائم

أي لئام ، فعلى هـذا يتخرج البيت « الأول » وقول النحويين وكذلك قول العروضيين فاصلة كبرى وفاصلة صغرى - انتهى .

( ثم الكيفية ) على اربعة اقسام :

« الأول » - الكيفية المختصة بالكميات ، كالاستقامة والانحناء والمثلثية والمربعية ونحوها مما يختص بالكم المتصل ، وكالزوجيـة والفردية المختصان بالكم المنفصل .

« والثاني » - الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس ، وهي تسمى « انفعاليات » ان كانت راسخة كحلاوة العسل وصفرة الذهب وملوحة ماء البحر ، وانما سميت « انفعاليات » . لانفعال الحواس عنها ، وتسمى « انفعالات » ان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل ، وانما سميت « انفعالات » لسرعة زوالها ، شديدة الشبه بأن ينفعل فسميت بها تمييزاً لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيهاً على تلك المشابهة .

وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الأول في سبب التسمية بالانفعاليات لأن الحواس تنفعل عنه ايضاً ، لكنهم حاولوا التفرقة بين القسمين فنقصوا من اسمه الياء تنبيهاً على قصور فيه ، وهو عدم رسوخه وسرعة زواله ، مع ان وجه التسمية كما يأتي في الفن الثاني في ذيل قول المصنف « قد تأوله السكاكي ليس بمطرد » . وسيأتي بيان اقسام المحسوسات في الفن الثاني عند بيان وجه الشبه مع شرح منا ان ساعدنا التوفيق لذلك ، وما توفيقي الا بالله وهو القادر على ذلك .

« والثالث » - الكيفية الاستعدادية ، وتسمى « بالقوة واللاقوة » والاول كالصلابة والثاني كاللين .

قال شارح الهداية : ان اكثرهم عدوا الصلابة واللين من الكيفيات الملموسة ( فيكونان من المحسوسات ) ، والحق ما ذهب اليه المصنف ( من عدهما من الكيفية الاستعدادية ) ، لما ذكره الامام من ان الجسم اللين هو الذي ينغمز ، فهناك امور ثلاثة : الاول الحركة الحاصلة في سطحه ، والثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة والثالث كونه مستعداً لقبول ذينك الأمرين ، وليس الأولان بلين

لأنهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك ( لأنه يدرك باللمس ) ، فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية . وكذلك الجسم الصلب فيه امور اربعة : الأول عدم الانغماز وهو عدمى ، والثانى الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات ، والثالث المقاومة المحسوسة بالمس ، وليست ايضاً صلابة لأن الهواء الذى في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له ، وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها ، والرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية . انتهى .

( و ) الرابع من اقسام ( الكيفية ) ما ذكره بقوله : ( ان خصت بذوات الأنفس ) ، كالعلم والارادة والقدرة والسهو والنسيان والشك والشجاعة والجبن واللذة والألم والادراك والكراهة والفرح والحزن والغضب والحياة والصحة والمرض والهم والخجل والحقد والفصاحة والبلاغة .

قال بعضهم : ان المراد من الأنفس هو الانفس الحيوانية ، بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد ، فلا يمتنع ثبوت بعضها للمجردات من الواجب تعالى وغيره .

وفسرها بعضهم بذوات الانفس مطلقاً ليشمل الانفس النباتية ، ومن هنا قيل : ان الصحة والمرض يتحققان في النباتات ايضاً . فتأمل .

والى اجمال ما فصلنا اشار في المنظومة بقوله مشيراً الى اقسام الكيف الاربعة :

وهو الى اربعة قد انقسم ... مااختص بالنفس وما اختص بكم

ومـا هو القوة واللا قوة ... وكيف محسوس بخمس قوة

من انفعـالي والانفعـال كالملكات اعرفهما والحال
فالأول الراسخ لا الثاني اقتنص بذينك الجسم وتين النفس خص

( وحينئذ ) اى حين اذ عرفت الكيفية النفسانية فاعلم انها ( ان كانت راسخة ) اى ثابتة . قـال في المصباح : رسخ الشيء يرسخ بفتحتين رسوخاً ثبت ، وكل ثابت راسخ ، وله قدم راسخة في العلم يعني البراعة والاستكثار منه - انتهى . فحاصل الكلام : ان الكيفية النفسانية ان كانت ثابتة ( في موضوعها ) بحيث لا يزول بسهولة فحينئذ ( تسمى ) تلك الكيفية ( ملكة ) ولذلك فسروا الملكة كما يأتي بأنها كيفية راسخة في النفس ( والا ) اي وان لم تكن راسخة ( تسمى ) تلك الكيفية ( حالا ) والتمايز بينهما قـد لا يكون الا بعارض ، بأن تكون الصفة حالا ثم تصير ملكة بالممارسة ، كما ان الانسان يصير شيخاً بعد ما كان صبياً ، وكذلك صفاته التي كانت حالات تصير ملكات له .

( تنبيه ) في عدم حذف الياء في بعض النسخ من « تسمى » الثانية كلام ذكرناه في الجزء الرابع من المكررات في شرح قول الناظم :

وبعد ماض رفعك الجزا حسن ورفعه بعد مضارع وهن

( فالملكة كيفية راسخة في النفس ) وقد تقدم بيان ذلك مستوفى وقال في الوشاح : وانما عبر عن الحقائق الراسخة في النفس بالملكات باعتبار ان الانسان اذا تقرر في نفسه شيء وثبت في صميم قلبه فقد ملك ذلك الشيء ، بخلاف ما لو عرفه بوجه من المعرفة فكأنه مستعار عنده وقتاً ما ثم يسلب منه عادة ، وهكذا شأن الملكات والاحوال في عالم الصفات ، فالطالب اذا تبحر في فن من الفنون وعرف اصـوله

وأسسه حق المعرفة ثبت ذلك الفن في نفسه وتمكن من التبسط فيه ، بخلاف ما لو تصفحه عرضاً وصورة ، فانه لا يستفيد منه الا في حال تشاغله به ودرسه له استفادة تقليدية . هذا مع ان الملكات ـ وان قيل فيها انها راسخة لتزول بالاعراض الطويل حتما ـ انتهى .

وقال الشوارق في بحث الغاية : ان الصناعة لا يشك في انها لغاية ، واذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية وصارت بحيث اذا حضرت الروية تعذرت وتبلد الماهر فيها عن النفاذ فيما يزاوله كمن يكتب او يضرب بالعود ، فانه اذا اخذ يروّي في اختيار حرف حرف او نغمة نغمة وأراد أن يقف على عددها تبلد وتعطل ، وانما يستمر على نهج واحد فيما يفعله بلا روية في كل واحد واحد مما يستمر فيه وان كان ابتداء ذلك الفعل وقصده انما وقع بالروية ، وأما المبني على ذلك الأول والابتداء فلا يروى فيه ، وكذلك حال اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد الى حك العضو المستحك من غير فكر ولا روية ولا استحضار لصورة ما يفعله في الخيال ـ انتهى .

( فقوله ملكة ) فيه ( اشعار ) من قبيل اشعار تعليق الحكم بالوصف ( بأن الفصاحة ) في المتكلم ( من الهيئات الراسخة حتى لو عبر ) متكلم ( عن المقصود بلفظ فصيح من غير رسوخ ذلك ) التعبير ( فيه ) اى في ذلك المتكلم ( لا يسمى فصيحاً في الاصطلاح ) لما يأتى بعيد هذا من انه يشترط في تسمية المتكلم في الاصطلاح فصيحاً كونه ذا ملكة ، بحيث يقتدر على التعبير عن كل مقصود له بلفظ فصيح . ولنعم ما قيل :

گاه باشد كه كودك نادان بغلط بر هدف زند تيرى

(وقوله يقتدر بها على التعبير عن المقصود دون يعبر إشعار بأنه)

اي المتكلم ذا الملكة (يسمى فصيحاً حالتي النطق وعدمه) .

والحاصل انه يسمى فصيحا مطلقا (اى سواء كان ممن ينطق بمقصوده بلفظ فصيح في زمان من الأزمنة او لا ينطق به) اي بمقصوده (قط ولكن له ملكة الاقتدار، ولو قيل يعبر لاختص) التسمية (بمن ينطق بمقصوده في الجملة) اى في زمان من الأزمنة ولو ببعض المقاصد .

وقد تقدم في ذيل قوله « يقال كاتب فصيح » ان المتكلم اذا حصل له الملكة يقال له « فصيح » ، تكلم بسجع او نظم او غيرهما او كتب ، بل ولو لم يتكلم اصلا الا انه لم يعرف حصول الملكة له الا بالتكلم . كما قال امام الفصاحة عليه السلام « المرء مخبو تحت لسانه » ومنه اخذ الشاعر حيث قال :

زبان در دهان اى خردمند چيست

كليد در گنج صاحب هنر

چو در بسته باشد چه داند كسى

كه گوهر فروش است يا پيله ور

وقال الآخر في ترجمة كلامه عليه السلام :

مرد پنهان بود بزير زبان

تا نگويد سخن ندانندش

نيك گويد لبيب دانندش

زشت گويد سفيه خوانندش

(هكذا يجب ان يفهم هذا الكلام) هذا ابتهاج منه في حل

كلام الخطيب ، لكن في كلامه لحن عجيب لا يتوقع صدوره من أديب مثله ، وهو استعماله « قط » مع الاستقبال .

قال ابن هشام : « قط » على ثلاثة اوجه : احدها ان تكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى ، وهذه بفتح القاف وتشديد الطاء مضمومة في افصح اللغات ، وتختص بالنفي يقال « ما فعلته قط » والعامة تقول « لا افعله قط » وهو لحن . انتهى .

( وقوله بلفظ فصيح ) دون كلام فصيح ( ليعم المفرد والمركب، وذلك لأن اللام في ) كلمة ( المقصود ) الواقع في التعريف ( للاستغراق ـ اى كل ما وقع عليه قصد المتكلم وارادته ) مفرداً كان او مركباً ( فلو قيل ) في التعريف ( « كلام فصيح » لوجب ) حينئذ ( في فصاحة المتكلم ان يقتدر ) المتكلم ( على التعبير عن كل مقصود له بكلام فصيح ، وذلك محال ، لأن من المقاصد ما لا يمكن التعبير عنه الا بالمفرد . كما اذا أردت ان تلقى على الحاسب اجناساً مختلفة ليرفع حسابها ) .

ما وجدت فيما عندي من كتب اللغة معنى مناسباً ليرفع في المقام وأظن قوياً انه اراد منه « الضبط » اى ليضبط حسابها ، او انه اراد معنى « يستعمل » في العجم عند الحساب فيقال « حساب اجناس خانه را بر داشت » ، وهذا المعنى غير بعيد في المقام مما يذكرونه في كتب اللغة .

قال في المصباح : رفعت الزرع الى البيدر .

وقال في المجمع : وفي الحديث تكرر ذكر « الرفع » وهو خلاف الوضع ، يقال رفعته فارتفع ، والفاعل رافع ـ الى ان قال ـ والرفع

في الأجسام حقيقة في الحركة والانتقال ، وفي المعاني محمول على ما يقتضية المقام ، وهذه الجملة بعينها في المصباح .

وأما لفظة « الحساب » كما في بعض النسخ او « الحسبان » كما في بعض آخر ، فكلاهما مصدران ، وكذلك حسبة وحسباً . قال في المصباح : حسبت المال حسباً من باب قتل : احصيته عدداً ، وفي المصدر ايضاً حسبة بالكسر وحسباناً بالضم . وقريب منه ما في المجمع .

( فتقول : دار ، غلام ، جارية ، ثوب ، بساط ـ الى غير ذلك ، فلذا ) اي فلأن من المقاصد مالا يمكن التعبير عنه الا بالمفرد كالمثال ( قال بلفظ فصيح دون كلام فصيح ) وذلك لأن الغرض معرفة عددها هذا ، ولكن لا يخفى عليك ان القول بكون الأجناس المذكورة مفردات لا مركبات دون اثباته خرط القتاد ، اذ مقتضى الصناعة النحوية تقدير مبتدأ او خبر لها لتصير جملة . وقد تقدم ان من شرائط فصاحة الكلام ان لا يكون على خلاف القانون النحوي المشتهر فيما بين معظم أصحابه ، فكيف ذاك اذا كان على خلاف القانون المسلم عند الجميع . فعليه لا يصغى لما ذكره بعضهم ، وهذا نصه : فان قلت التعبير عن المقصود لا يكون الا بالمركب لفظاً او تقديراً فلا يمكن بكلمة . قلت: بل يمكن اذا كان المقصود التصور ، كقولك في حد الانسان « ناطق » ـ انتهى . اذ من الواضح ان ناطق من قبيل دنف في جواب « كيف زيد » .

وكذلك لا يصغى الى ما قاله بعض آخر من انه لا يحتاج الى تمحل تقدير مبتدأ او خبر لها ، ليلزم كون المقصود تركيباً اسنادياً دائماً ، وان كان هو مقتضى الصناعة النحوية ـ لأن الغرض حاصل

بمجرد استقصاء اسمائها مفردة . وهو ان يعرف عددها السامع او الناطق وأسماءها ، فاذا استقصيت مصحوبة بعدها فقد عرف عددها واسماؤها ـ انتهى .

وأظن ان المتوهم لذلك توهم ذلك من ظاهر كلام القوم في باب تعريف المعرب وفي باب الوقف وأمثالهما ، وليس كلامهم في تلك المقامات فيما نحن بصدده ، اذ ما نحن فيه مقام القاء الأجناس على الحاسب على نحو سائر ما يلقى على المخاطب ليفيده ما يفيده الكلام فلابد فيما يلقى اليه من تقدير حتى يصير مما افاد المستمع فائدة تامة يحسن السكوت عليها .

وأما تلك المقامات المتوهم منها ذلك فنحن نذكر بعضاً منها تنويراً للأذهان وتتميماً للبيان :

قال الجامي : فالمعرب الذي هو قسم من الاسم المركب ـ اي الاسم الذي ركب مع غيره تركيباً ـ يتحقق معه عامله ، فيدخل فيه زيد وقائم وهؤلاء في قولك « زيد قائم » و « قام هؤلاء » ، بخلاف ما ليس بمركب اصلا من الأسماء المفردة المعدودة ، نحو الف باتا زيد عمرو بكر ، وبخلاف ما هو مركب مع غيره لكن لا تركيباً يتحقق معه عامله كغلام في « غلام زيد » ، فان جميع ذلك من قبيل المبنيات عند المصنف ـ الى ان قال ـ اعلم ان صاحب الكشاف جعل الأسماء المعدودة العارية عن المشابهة المذكورة معربة . وليس النزاع في المعرب الذي هو اسم مفعول من قولك « اعربت الكلمة » ، فان ذلك لا يحصل الا باجراء الاعراب على آخر الكلمة بعد التركيب بل في المعرب اصطلاحاً ، فاعتبر العلامة مجرد الصلاحية لاستحقاق الاعراب

بعد التركيب ، وهو الظاهر من كلام الامام الهمام عبد القاهر الجرجاني ، ولعتبر المصنف مع وجود الصلاحية حصول استحقاق الاعراب بالفعل، ولهذا أخذ التركيب في تعريفه ، وأما وجود الاعراب بالفعل في كون الاسم معرباً فلم يعتبره احد ، ولذلك يقال : لم يعرب الكلمة وهي معربة - انتهى .

وقال الرضى في شرح الشافية عند قول المصنف « التقاء الساكنين يغتفر في الوقف مطلقاً وفي المدغم قبله لين سواء في كلمة نحو خويصة والضالين وتمود الثوب وفي نحو ميم قاف عين مما بني لعدم التركيب وقفاً ووصلا » ما هذا نصه : الوقف على ضربين إما ان يكون في نظر الواضع اولا ، فالأول في اسماء حروف الهجاء ، وانما كانت هذه الأسماء كذلك لأن الواضع وضعها لتعلم بها الصبيان او من يجري مجراهم من الجهال صور مفردات حروف الهجاء ، فسمى كل واحد منها باسم اول ذلك الحرف ، حتى يقول الصبي الف مثلا ويقف عنيهة قدر ما يميزها عن غيرها ، ثم يقول با وهكذا الى الآخر ، فلا ترى ساكنين ملتقيين في هذه الأسماء الا وأولها حرف لين نحو جيم دال نون ، وكذا الأصوات نحو قوس وطيخ الوقف فيها وضعي لأنها لم توضع لقصد التركيب كما مضى في بابها .

« والثاني » - ان لا يكون الوقف بنظر الواضع ، بل يطرأ ذلك في حال الاستعمال في غير أسماء حروف الهجاء والأصوات نحو المؤمنون والمؤمنات والفوت والميت ، وكذا الاسماء المعدودة نحو زيد ثمود سعيد عماد ، وذلك ان الواضع وضعها لينطق بها مركبة تركيب اعراب فيقف عليها المستعمل ، أما مع تركيبها مع عاملها نحو « جاءني

المؤمنون » اولا مع تركيبها معه نحو « ثمود وزيد » .

والأسماء التي وضعها الواضع لتستعمل مركبة في الكلام على ضربين: احدهما ما علم الواضع انه يلزمه سبب البناء في التركيب - اعني مشابهة المبنى - والثاني ما علم انه لايلزمه ذلك ، ففي الأول جوز وضع بناء بعضه على اقل من ثلاثة نحو من وما وذا ، وفي الثاني لم يجوز ذلك ، اذ الثلاثة اقل ابنية المعرب ، وأما اسماء حروف الهجاء والأصوات فمما لم يقصد بوضعها وقوعها مركبة ، فلهذا جوز ايضاً وضع بعضها على اقل من ثلاثة نحو يا،تا وصه وسأ ، اذ ليست في نظره مركبة ، فلا تكون في نظره معربة.

واما ان كان اول الساكنين من غير حروف اللين ولا يكون اذن سكون ثانيهما الا للوقف في حال الاستعمال لا بنظر الواضع ، فلابد من تحريك الأول منهما بكسرة مختلسة خفيفة كما ذكرنا ، حتى يمكن النطق بالثاني ساكناً نحو عمرو وبكر وبشر .

وانما جوز هذا لشبهه بالتقاء الساكنين ، لما قلنا ان الوقف لطلب الاستراحة ، فيحتمل معه ادنى ثقل ولما استحال اجتماعهما الا مع تحريك الأول ، وان كان بحركة خفيفة ، واختار بعض العرب نقل حركة الحرف الموقوف الى الساكن الأول على التحريك بالكسرة الخفيفة التى اقتضاها الطبع كما ذكرنا لفائدتين : احداهما دفع الضرورة من غير اجتلاب حركة اجنبية ، والثانية ابقاء دليل الاعراب . لكن فيما اختاره ضعفاً من جهة دوران الاعراب على وسط الكلمة ، فلذلك اجتنبه اكثر العرب .

قوله « يغتفر في الوقف مطلقاً » اى سواء كان اولهما حرف

لين كالمؤمنون والمؤمنين والمؤمنات ، اولا نحو عمرو بكر ، وقد عرفت أن الثاني ليس فيه التقاء الساكنين حقيقة ، اذ هو مستحيل فيما اولهما حرف صحيح .

قوله « وفي المدغم قبله لين في كلمة » احتراز من نحو « قالوا اطيرنا » و « خافي الله » و « خافا الله » .

قوله « خويصة » تصغير خاصة .

قوله « تمود الثوب » فعل ما لم يسم فاعله من « تماددنا الثوب » اي مده بعضنا من بعض .

قوله « نحو ميم قاف عين » يعني به التقاء ساكنين سكون ثانيهما لعدم موجب الاعراب ، سواء كانت الكلمة من اسماء حروف التهجي كقاف لام ميم او من غيره كمرصاد تمود عميد ، وسواء كان الحرف الأول حرف لين كما ذكرنا اولا كعمرو بكر . وقد ذكرنا أن هذا الأخير شبيه بالتقاء الساكنين وليس به في التحقيق ،وانما جاز التقاء الساكنين في مثل هذا لكون الكلمات مجراة مجرى الموقوف عليه كما يجيء ، وان لم تكن موقوفاً عليها .

قوله « وقفا » كما اذا وقفت في كهيعص .

قوله « وصلا » كما يصل عين بصاد في هذه الفاتحة ، فسكون اواخرها ليس لأنها كانت متحركة ثم قطعت حركتها لأجل الوقف بل لكونها مبنية على السكون . قال جار الله : هي معربة لكنها لم تعرب لعريها عن سبب الأعراب ، وهذا منه عجيب ، كيف يكون الاسم معرباً بلا مقتض للاعراب ، وانما قلنا انها لم تكن متحركة بحركة لأن الحركة إما اعرابية ، وكيف تثبت الحركة الاعرابية من

دون سبب الاعراب الذي هو التركيب مع العامل ، وإما بنائية ولا يجوز لأن بناء ما لم يثبت فيه سبب الاعراب اقوى من بناء ما عرض فيه مانع من الاعراب ، فينبغي ان يكون اقوى وجهي البناء على اصل البناء ، وهو السكون لأن اصل الاعراب الحركة واصل البناء السكون - انتهى .

وإنما اطلنا الكلام في المقام لكونه ذا فائدة مهمة ، بل فوائد جمة لمن كان من اهل الفضل والبصيرة والهمة لا من كان من الذين هم من حيث العلم والفضل في ابتداء الغاية . ومن الله التوفيق والهداية .

( وقول بعضهم « دون كلام فصيح او لفظ بليغ » ليعم المفرد والمركب ، سهو ظاهر ) لأن بلاغة اللفظ غير لازمة في فصاحة المتكلم ، فاتيان لفظ « بليغ » مخل بها لكونه موجباً لتقييدها بقيد غير لازم ، فالسبب في تركه كونه مخلا لا كونه موجباً لعدم شمول التعريف للمركب ، لأن المعلول يستند الى اسبق العلل ، والأسبق في ترك لفظ « بليغ » كونه قيداً زائداً مخلا بالتعريف لا كونه موجباً لعدم شمول التعريف للمركب .

( فان قلت : هذا التعريف ) اي تعريف الفصاحة في المتكلم بالملكة المتقدمة ( غير مانع ) للأغيار ( لصدقه ) اي هذا التعريف ( على الادراك والحياة ) لأنهما ايضاً - كما تقدم آنفاً - من الملكات المختصة بذوات الأنفس التي يقتدر بهما على التعبير عن المقصود بلفظ « فصيح » ، لما هو ظاهر لكل ذي شعور ان التعبير المذكور يتوقف عليهما لا سيما الحياة .

قال القوشجي : الكيفيات النفسانية تفتقر الى الحياة ، وهي صفة

تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعياً عندنا .
والقيد الأخير للتحقيق على ما هو رأي البعض لا للاحتراز ، وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة .

( ونحوهما ) اي ونحو الادراك والحياة ( مما يتوقف عليه الاقتدار المذكور ) من طول خدمة علمي المعاني وتتبع خواص تراكيب البلغاء ، او السليقة التي لا ينالها الا الاوحدى من المتكلمين ( قلنا : لا نسلّم ان هذه ) اي الادراك والحياة ونحوهما ( اسباب بل شروط ) والفرق بينهما ان السبب ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه ، والشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده ؛ ومن المعلوم ان الصادق على الادراك والحياة ونحوهما هو الاول لا الثاني .

( ولو سلم ) ان الادراك والحياة ونحوهما اسباب لا شرائط ، ( فالمراد ) من « السبب » المفهوم من التعريف ( السبب القريب ، لأنه السبب الحقيقي المتبادر الى الفهم مما استعمل فيه الباء السببية ) والادراك والحياة ونحوهما من الأسباب البعيدة التي قد تسمى معدات .

واعلم ان نظير هذا الاشكال والجواب ما ذكر في الجامي في تعريف الاعراب ، وهذا نصه : « الاعراب ما » اي حركة وحرف « اختلف آخره » اي اخر المعرب من حيث هو معرب « ذاتا او صفة به » اي بتلك الحركة او الحرف ، وحين يراد بما الموصولة الحركة او الحرف لا يراد العامل والمقتضى ، ولو ابقيت على عمومها خرجا بالسببية المفهومة من قوله « به » ، فان المتبادر من السبب هو السبب القريب والعامل والمقتضى من الأسباب البعيدة - انتهى .

« فائدة » قال بعض المحققين في حاشية الجامي عند ختم الكتاب: السؤال ثلاثة اقسام قوى ومتوسط وضعيف ، فالقوى لقائل والمتوسط فان قلت والضعيف فان قيل . والجواب ايضاً ثلاثة أقسام قوى ومتوسط وضعيف . أما القوى فأجيب والمتوسط فقلت والضعيف فيمكن . انتهى وليكن هذا على ذكر منك واحفظه يفدك فيما بعد .

( والبلاغة ) في الأصل كما تقدم من الوصول والانتهاء ، يقال « بلغت المكان » اذا انتهيت اليه ، و « مبلغ الشيء » منتهاه ، وهي في الاصطلاح اذا كان ( في الكلام مطابقته ) اي الكلام ( لمقتضى الحال ) في الجملة ، اي مطابقته لأي مقتضى من المقتضيات التي يقتضيها الحال لا المطابقة التامة ، وهي مطابقته لسائر المقتضيات التي لا يقتضيها الحال اذ لا يشترط ذلك ، فاذا اقتضى الحال شيئين كالتقديم والتعريف مثلا ، فروعي احدهما دون الآخر كان الكلام بليغاً من هذا الوجه وان لم يكن بليغاً مطلقا . وحينئذ فيستحق توصيفه بالبلاغة بمراعاة احدهما فقط ، لكن مراعاتهما ازيد بلاغة لأنها ازيد مطابقة لمقتضى الحال .

ولا يذهب عليك ان كل لغة من اللغات لا تخلو من وصفي الفصاحة والبلاغة المختصين بالألفاظ والمعاني ، الا ان للغة العربية مزية على غيرها ، لما فيها من التوسعات التي لا توجد في لغة اخرى سواها . وان شئت ان تعرف صدق هذا المقال فعليك بكتب السعدي والحافظ الشيرازيين واشباههما .

والحاصل : ان الفصاحة والبلاغة تستنبطان بالنظر وقضية العقل من غير ان يتوقف على واضع ، بل تؤخذ الفاظ ومعان على هيئة مخصوصة يحكم بها العقل والذوق بمزية من الحسن لا يشاركها فيها غيرها ، فان

بكل عارف بأسرار الكلام - من أي لغة كانت من اللغات - يعلم ان اخراج الكلام في الفاظ ومعاني يلذها السمع ويتقبلها ذوو الذوق السليم والطبع المستقيم خير من اخراجه في الفاظ ومعانى قبيحة مستكرهة ينبو عنها السمع وينفر عنها الذوق والطبع .

و ( المراد بالحال الأمر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص - اي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يؤدي به اصل المعنى خصوصية ما - وهو ) اي الخصوصية ، والتذكير باعتبار الخبر ، لما تقرر في النحو من ان الضمير بين مرجع له وخبر له جاز مراعاة كل منهما ، والأولى مراعاة الخبر ( مقتضى الحال ) .

و « الخصوصية » بضم الخاء اصله مصدر كالقعود » والمصدر اذا لحقته ياء النسبة صار وصفاً ، ويجوز الفتح ايضاً . قال في المصباح : خصصته بكذا أخصه خصوصاً من باب قعد . وخصوصية بالفتح والضم لغة : اذا جعلته له دون غيره - انتهى .

وقال بعضهم : الخصوص بالفتح صفة كضروب واكول وصبور ، والصفة اذا لحقتها ياء النسبة صارت مصدراً كالضاربية والمضروبية - انتهى .

( مثلا : كون المخاطب منكراً للحكم حال يقتضي تأكيده ) اي تأكيد الحكم ( والتأكيد مقتضاها ) اي مقتضى الحال .

( ومعنى مطابقته ) اي الكلام ( له ) أي لمقتضى الحال ( ان الحال ان اقتضى التأكيد كان الكلام مؤكداً ، وان اقتضى الاطلاق ) اي عدم التأكيد ( كان ) الكلام ( عارياً عن التأكيد ، وهكذا ان اقتضى ) الحال ( حذف المسند اليه حذف ) المسند اليه

( وان اقتضى ) الحال ( ذكره ) اي المسند اليه ( ذكر ) المسند اليه ( الى غير ذلك من التفاصيل ) الآتية ( المشتمل عليها ) اي التفاصيل ( علم المعاني ) .

وهذا قريب مما في المفتاح ، وهذا نصه : اعلم ان علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ، ليحترز بالوقوف عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره ، واعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عمن له فضل تمييز ومعرفة ، وهي تراكيب البلغاء ، لا الصادرة عمن سواهم لنزولها في صناعة البلاغة منزلة اصوات حيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق .

واعني بخاصية التركيب ما يسبق منه الى الفهم عند سماع ذلك التركيب جارياً مجرى اللازم له ، لكونه صادراً عن البليغ لا لنفس ذلك التركيب من حيث هو هو او لازماً له لما هو هو حيناً .

واعني بالفهم فهم ذوي الفطرة السليمة ، مثل ما يسبق الى فهمك من تركيب « ان زيداً منطلق » اذا سمعته عن العارف لصياغة الكلام من ان يكون مقصوداً به نفي الشك او رد الانكار ، أو من تركيب « زيد منطلق » من انه يلزم بمجرد القصد الى الاخبار ، او من نحو « منطلق » بترك المسند اليه من انه يلزم ان يكون المطلوب به وجه الاختصار ، مع افادة لطيفة مما يلوح بها مقامها ، وكذا اذا لفظ بالمسند اليه ، وهكذا اذا عرف او نكر او قيد او اطلق او قدم أو أخر ، على ما يطلعك على جميع ذلك شيئاً فشيئاً مساق العلمين انشاء الله تعالى - انتهى .

وليعلم ان للمتقدمين في البلاغة رسوم وتعاريف ، قيل « لمحة دالة »

وقيل « معرفة الوصل من الفصل » وقيل « الايجاز من غير عجز والاطناب من غير خطل » وقيل « اختيار الكلام وتصحيح الاقسام » وقيل « قليل يفهم وكثير لا يسأم » وقيل « الاشارة الى المعنى بلمحة تدل عليه » وقيل « الايجاز مع الافهام والتصرف من غير اضجار » وقيل « ادراك المطالب واقناع السامع » وقيل « تصحيح الأقسام واختيار الكلام » وقيل « وضوح الدلالة وانتهاز الفرصة وحسن الاشارة » وقيل « قول تضطر العقول الى فهمه بأيسر العبارة » وقال بعض اهل الهند « هي النظر بالحجة والمعرفة بمواقع الفرصة » وقيل « اجاعة اللفظ باشباع المعنى » وقيل « معان كثيرة في الفاظ قليلة ، وهي اصابة المعنى وحسن الايجاز » وقال الخليل « كلمة تكشف عن البغية » وقيل « ابلاغ المتكلم حاجته بحسن افهام السامع » وقيل « ان تفهم المخاطب بقدر فهمه من غير تعب عليك » وقيل « حسن العبارة مع صحة الدلالة » وقيل « دلالة اول الكلام على آخره وارتباط آخره بأوله » وقيل « القوة على البيان مع حسن النظام » وقيل « البلاغة ما قرب طرفاه وبعد منتهاه » وقال ارسطو « البلاغة حسن الاستعارة » وقيل « اصابة المعنى وقصد الحجة » وقيل « هي الجزالة والاطالة » وقيل « تقصير الطويل وتطويل القصير » وقيل « اهداء المعنى الى القلب في احسن صورة من اللفظ » .

والظاهر ان اكثر هذه العبارات انما قصدوا بها ذكر اوصاف للبلاغة ولم يقصدوا حقيقة التعريف والرسم . واوضح من كل ذلك ما قاله ابن خلدون في كتابه العبر ، وهذا نصه : اعلم ان اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة ، اذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني

وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة ونقصانها ، وليس ذلك بالنظر الى المفردات وانما هو بالنظر الى التراكيب ، فاذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال بلغ المتكلم حينئذ الغاية من افادة المتكلم مقصوده للسامع ، وهذا هو معنى البلاغة - انتهى .

ولا يذهب عليك ان هذا الأمر بعيد المنال كثير الاشكال ، يحتاج الى لطف قريحة وشهامة خاطر وذوق سليم وطبع مستقيم والاعانة من السميع العليم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم .

( مع فصاحته - اي فصاحة الكلام - فان البلاغة ) في الكلام ( انما يتحقق عند تحقق الأمرين ) اي المطابقة والفصاحة .

( وهو - اي مقتضى الحال - مختلف ؛ فان مقامات الكلام متفاوتة ) وقد تقدم اختلاف مقام التصريح ، كقصة مريم « قد احصنت فرجها » وعدمه كقوله تعالى « من قبل ان تمسوهن » . ( الحال والمقام متقاربا المفهوم ) بل متحدان ذاتاً ، لأن كلا منهما عبارة عن الأمر الداعي الى ان يعبر مع الكلام الذي يؤدي به اصل المعنى خصوصية ما .

( والتغاير ) والفرق ( بينهما اعتباري ، فان الامر الداعي مقام ) اي مكان ( باعتبار توهم كونه )اي الأمر الداعي ( محلا ) ومكاناً ( لورود الكلام فيه ) اي في ذلك المحل والمكان ( على خصوصية ما )اي التأكيد وعدمه ونحوهما ، كما قيل بالفارسية « هر سخن جائي وهر نكته مقامي دارد » .

( و ) هو اي الامر الداعي ايضاً ( حال ) اي زمان ( باعتبار توهم كونه ) اي الأمر الداعي ( زماناً له ) اي لورود الكلام فيه - اي في ذلك الزمان - على خصوصية من تلك الخصوصيات - اي التأكيد وعدمه - ونحوهما .

والحاصل : ان الأمر الداعي لورود الكلام على خصوصية ما من الخصوصيات اذا توهم فيه كونه محلا لذلك الكلام يسمى « مقاما » واذا توهم فيه كونه زماناً يسمى « حالا » .

وانما عبر الشارح بالتوهم لأن الامر الداعي ليس مكاناً ولا زماناً حقيقة ، وانما جعل كذلك توهماً وتخييلا . ووجه ذلك التوهم والتخييل انه لا بد لذلك الأمر الداعي الى وروه الكلام على تلك الخصوصية من مكان وزمان يقع فيهما ، وهو مطابق للمكان الذي يقع فيه وللزمان الذي يقع فيه ، اي انه بقدرهما لا يزيد عليهما ولا ينقص عنهما ، فباعتبار مطابقته للمكان يتوهم انه مكان فيسمى « مقاماً » ، وباعتبار مطابقته للزمان يتوهم انه زمان فيسمى « حالا » .

وانما اختير لفظ « المقام » و « الحال » دون غيرهما من اسماء الأمكنة والأزمنة كالمجلس والماضي والاستقبال لأن البلغاء والخطباء كانوا في الصدر الأول يتكلمون بما عندهم من اشعار وخطب وهم قائمون ، فأطلق « المقام » على الامر الداعي لأنهم يلاحظونه في محل قيامهم ويراعون حال المخاطبين في ذلك المقام لا حالهم قبل ذلك المقام او بعده ، ولأن زمان الحال اوسط الأزمنة الثلاثة وخير الأمور اوسطها فناسب ان يطلق على الأمر الداعي « الحال » .

هذا كله على ما يقتضيه عبارة الشارح من كون المقام اسم مكان من قام يقوم ، وكون الحال بمعنى الزمان الحاضر الذي هو احد الأزمنة الثلاثة .

ولا يبعد ان يكون مراد الخطيب من المقام الرتبة والدرجة كما يقرب ذلك قوله الآتي « وارتفاع شأن الكلام » الخ . ومن الحال ما عليه المخاطب من الحالات والصفات ، اعني الانكار وعدمه ونحوهما .

وانما سمي الأمر الداعي « مقاماً » لأن مراتب الكلام ودرجاته تتفاوت بمطابقته لحال المخاطب زيادة ونقصاناً ، فكلما زادت المطابقة زادت مرتبته ودرجته واذا نقصت نقصت ، كما ان مراتب افراد الرجال ودرجاتهم كذلك ، وسمي الامر الداعي « حالا » لأنه مما يتغير ويتبدل كسائر حالات المخاطبين من فرح وحزن وغضب ورضا ونحوهما . فتدبر جيداً .

( وأيضاً ) بينهما - اي بين الحال والمقام - فرق من وجه آخر وهو ان ( المقام يعتبر اضافته ) غالباً ( الى المقتضى ) بالفتح ( فيقال مقام التأكيد و ) مقام ( الاطلاق و ) مقام ( الحذف و ) مقام (الاثبات) وغير ذلك ، كمقام التعريف ومقام التنكير وغيرهما ( و ) أما (الحال) فيعتبر اضافته غالباً ( الى المقتضي ) بالكسر ، اي الأمر الداعي ( فيقال « حال الانكار » و « حال خلو الذهن » وغير ذلك ) كحال تردد المخاطب وحال علم المخاطب بأحد اجزاء الجملة ونحوهما من الحالات التي ستفصل في المباحث الآتية في المعاني .

اذا تمهد ما تقدم من كون الحال والمقام متقاربا المفهوم وكيفية تغايرهما بالاعتبار ( فعند تفاوت المقامات يختلف مقتضيات المقام ، ضرورة ان الاعتبار اللائق بهذا المقام ) كالتأكيد اللائق بمقام ورود الكلام مؤكداً في حال كون المخاطب منكراً مثلا ( غير الاعتبار اللائق بذلك ) المقام الآخر ، كالاطلاق اللائق بمقام ورود الكلام مطلقاً ، ومن دون تأكيد في حال كون المخاطب خالي الذهن من الحكم والتردد فيه مثلا .

والحاصل : ان الاعتبار اللائق بمقام غير الاعتبار اللائق بمقام غير

ذلك المقام ( واختلافها ) اي اختلاف مقتضيات المقام ، اي اختلاف الاعتبارات اللائقة بكل فرد فرد من المقامات ( عن اختلاف مقتضيات الاحوال ) لكون الاولى عين الثانية .

( ثم ) هذا من قبيل الشرح قبل المتن بالنسبة الى ما يأتي من قول الخطيب « اعني فمقام كل من الاطلاق » الخ ( شرع ) الخطيب في المتن الآتي ( في تفصيل ) ما اجمله أولا في المتن المتقدم من ( تفاوت المقامات ) حالكون ذلك التفصيل ( مع اشارة اجمالية الى ضبط مقتضيات الاحوال ، بيان ذلك ) التفصيل والاشارة الاجمالية : ( ان مقتضى الحال كما ) تقدم اجمالا و ( سيجيء ) مفصلا ( اعتبار مناسب للحال والمقام ) وقد عرفت المراد منهما ( وهو ) اي الاعتبار المناسب ثلاثة اقسام : الاول ( إما ان يكون ) الاعتبار المناسب ( مختصا بأجزاء الجملة ) الواحدة ، والثاني ( او ) يكون مختصاً ( بالجملتين فصاعداً ) والثالث ( او لا يختص بشيء من ذلك ) المذكور من الجملة الواحدة او الجملتين فصاعداً .

( أما الاول ) اى الاعتبار المناسب المختص بأجزاء الجملة الواحدة ( فيكون راجعاً : إما الى نفس الاسناد ) وهو - كما يأتي في اول الباب الاول - الحكم بمفهوم لمفهوم آخر بأنه ثابت له او منفي عنه . واختار الشارح هناك بأنه ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الأخرى بحيث يفيد الحكم بأن مفهوم احداهما ثابت لمفهوم الأخرى أو منفي عنه ، ويأتي الكلام في ان أي من التعريفين أولى هناك انشاء الله تعالى .

( ككونه ) اى الاسناد ( عارياً عن التأكيد او ) كونه ( مؤكداً )

إما ( استحساناً أو وجوباً ) إما ( تأكيداً واحداً أو ) تأكيداً ( أكثر ) من واحد ( أو ) يكون ذلك الاعتبار ( الى المسند اليه ) اى الى المبتدأ أو الفاعل ( ككونه ) اى المسند اليه ( محذوفاً أو ثابتاً ) أي مذكوراً ( معرفاً أو منكراً مخصوصاً ) أى نكرة مخصصة بأحدى المخصصات المسوغة للابتداء بالنكرة ( أو غير مخصوص ) كذلك ، وككون المسند اليه ( مصحوباً بشيء من التوابع ) الخمسة ( أو غير مصحوب ) بشيء منها ، وككون المسند اليه ( مقدماً أو مؤخراً ) ، وككون المسند اليه ( مقصوراً ) أي محصوراً ( على المسند اليه ) أي على الذى اسند اليه ، أي إلى المسند اليه ، حاصله : ان يكون المبتدأ منحصراً في الخبر نحو « ما زيد الا قائم » ( أو غير مقصور ، الى غير ذلك ) من الاعتبارات الراجعة الى المسند اليه .

( أو ) يكون ذلك الاعتبار المناسب المختص بأجزاء الجملة الواحدة راجعاً ( الى المسند كما ذكر ) فى المسند اليه ، فيكون المسند ايضاً مثله في الأمور المذكورة : من كونه محذوفاً أو ثابتاً معرفاً أو منكراً - الى آخر ما ذكر في المسند اليه ، فجميع هذه الأمور تجري في المسند ( مع زيادة كونه ) أي المسند ( مفرداً فعلا ) كان ذلك المفرد أو غيره ( أو ) كونه أى المسند ( جملة اسمية ) كانت ( أو فعلية أو ) كونه ( ظرفية أو ) جملة ( شرطية ) مع زيادة كونه - أى المسند - ( مقيداً بمتعلق ) من المتعلقات التى يأتي تفصيلها فى الباب الرابع انشاء الله تعالى ( او غير مقيد ) بذلك ( على ما سيفصل ) كل واحد من الأمور المذكورة في الباب المختص به مع الأمثلة ، فذكرها ههنا تطويل بلا طائل ، وكذلك القسمين الآخرين .

( وأما الثاني ) أي الاعتبار المناسب المختص بالجملتين فصاعداً ( فكوصل الجملتين او فصلهما ) وسيأتي تفصيل ذلك مع أمثلته في الباب السابع انشاء الله تعالى ، مع شرح وتوضيح منا ان ساعدنا التوفيق لذلك .

( وأما الثالث ) أي الاعتبار المناسب غير المختص بشيء من الجملة الواحدة والجملتين ( فكالمساواة والايجاز والاطناب على الوجوه المذكورة في بابه ) مع أمثلتها .

( وهذا ) البيان وتقسيم الاعتبار المناسب وذكر ما يخص بكل واحد من الأقسام ( حديث اجمالي يفصله علم المعاني ) كلا في بابه ومحله المناسب المعد له .

( اذا تمهد هذا ) الحديث الأجمالي ( فنقول : مقام التنكير - أي المقام الذي يناسبه تنكير المسند اليه أو المسند نحو « رجل في الدار قائم » و « زيد قائم » يباين مقام تعريفه ) أي تعريف المسند اليه أو المسند نحو « زيد قائم » و « زيد القائم » ( ومقام اطلاق الحكم ) أي الاسناد ( أو ) مقام اطلاق ( التعلق ) اي تعلق المسند ان كان فعلا أو شبهه بمعموله - اي فاعله او مفعوله - ( او ) اطلاق ( المسند اليه أو المسند أو ) اطلاق ( متعلقه ) أي متعلق المسند ( يباين مقام تقييده ) اي تقييد كل واحد من الأشياء الخمسة ( بمؤكد أو اداة قصر أو تابع أو شرط أو مفعول أو ما أشبهه ) كالحال والتمييز ونحوهما .

وبعبارة واضحة : مقام اطلاق الحكم - أي الاسناد - أي مقام خلوه من المقيدات نحو « زيد قائم » يباين مقام تقييده بمؤكد نحو « ان زيداً قائم » أو بأداة قصر نحو « ما زيد قائم » أو « انما زيد قائم »

ومقام اطلاق التعلق ـ اي تعلق المسند ـ بمعموله نحو « ضربت زيداً » يباين مقام تقييده ـ اي التعلق ـ بمؤكد أو أداة قصر نحو « لأضربن زيداً » ونحو « والله ضربت زيداً » اذا كان المراد بنون التأكيد والقسم تأكيد تعلق الضرب بزيد لا تأكيد وقوع الضرب من المتكلم ، والا كانا تأكيدين للحكم ، ونحو « ما ضربت الا زيداً » اذا كان المراد قصر تعلق الضرب بزيد دون غيره ـ فتأمل جيداً .

ومقام أطلاق المسند اليه أو المسند نحو « زيد عالم » يباين مقام تقييد المسند اليه أو المسند بتابع نحو « زيد الفقيه عالم عادل » أو « رجل عادل » .

ومقام اطلاق المسند يباين مقام تقييده بشرط نحو « زيد عادل حقاً ان كان مخالفاً لهواه » .

ومقام اطلاق المسند اليه نحو « جاء الضارب » يباين مقام تقييده بمفعول نحو « جاء الضارب زيداً » .

ومقام اطلاق المسند نحو « زيد ضارب » يباين مقام تقييده بمفعول نحو « زيد ضارب عمراً » .

ومقام اطلاق متعلق المسند اليه نحو « جاء الضارب زيداً » يباين مقام اطلاقه نحو « جاء الضارب زيداً الطويل » .

ومقام اطلاق متعلق المسند نحو « رأيت ضارباً » يباين مقام تقييده نحو « رأيت ضارباً عمراً » .

ومقام اطلاق المسند اليه نحو « جاء زيد » يباين مقام تقييده بحال أو تمييز نحو « جاء زيد راكباً وطاب نفساً » .

ومقام اطلاق متعلق المسند نحو « ركبت الفرس » يباين مقام

تقييده بحال أو تمييز نحو « ركبت الفرس مسرجاً » و « اشتريت عشرين كتاباً » . واذا أحطت خبراً بما مثلنا يسهل عليك ما لم نمثل .

( ومقام تقديم المسند اليه ) نحو « زيد قائم » ( او ) تقديم ( المسند ) نحو « قام زيد » ونحو « كان قائماً زيد » ( أو ) تقديم ( متعلقاته ) أي متعلقات المسند نحو « زيداً ضربت » و « راكباً جئت » ( يباين مقام تأخيره ) أي تأخير كل واحد من المذكورات الثلاثة ، والأمثلة واضحة .

( وكذا مقام ذكره ) أي ذكر كل واحد من المذكورات الثلاثة كالأمثلة الثلاثة المتقدمة آنفاً ( يباين مقام حذفه ) أي حذف كل واحد من هذه الأمور الثلاثة ، والامثلة ايضاً واضحة .

( وهذا ) اي قوله « بيان ذلك » ( معنى قوله ) أي قول الخطيب وهو ( فمقام كل من الاطلاق والتنكير والتقديم والذكر يباين مقام خلافه - اى خلاف كل ) واحد ( منها ) .

الى هنا كان كلام الخطيب اشارة الى القسم الأول - أي ما يكون مختصاً بأجزاء الجملة الواحدة - .

( وانما فصل ) الخطيب ( قوله : ومقام الفصل ) وهو كما يأتي في بابه عدم تعاطف الجملتين أو أكثر ( يباين مقام الوصل ) وهو تعاطف الجملتين فصاعدا لمناسبة كما يأتي ايضا في بابه ( لأمرين : أحدهما التنبيه على انه ) اي مقام الفصل والوصل - أي بيانهما - أي معرفة مقام كل واحد منهما ( باب عظيم الشأن رفيع القدر حتى حصر بعضهم البلاغة على معرفة الفصل والوصل ) .

قال في المفتاح . وانها لمحك البلاغة ، ومنتقد البصيرة ، ومضمار النظار ، ومتفاضل الأنظار ، ومعيار قدر الفهم ، ومسبار غور الخاطر ، ومنجم صوابه وخطائه ، ومعجم جلائه وصدائه ، وهي التي اذا طبقت فيها المفصل شهدوا لك من البلاغة بالقدح المعلى ، وان لك في ابداع وشيها اليد الطولى ، وهذا فصل له فضل احتياج الى تقرير واف وتحرير شاف ـ انتهى .

وقال في دلائل الاعجاز : ان العلم بما ينبغي ان يصنع في الجمل من عطف بعضهـا على بعض أو ترك العطف فيها والمجيء بها منثورة تستأنف واحدة منها بعداخرى من اسرار البلاغة ، ومما لا يتأتى لتمام الصواب فيه الا للأعراب الخلص والأقوام طبعوا على البلاغة واتوافاً من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد ، وقد بلغ من قوة الأمر في ذلك انهم جعلوه حداً للبلاغة ، فقد جاء عن بعضهم انه سئل عنها ؟ فقال : معرفة الفصل من الوصل ذلك لغموضه ودقة مسلكه ، وانه لا يكمل لاحراز الفضيلة فيه احد إلا أكمل لسائر معاني البلاغة ـ انتهى

وأظن قوياً ان قول التفتازاني « حتى حصر بعضهم » الخ اشارة الى ذلك .

والأمر ( الثاني انه من الأحوال المختصة بأكثر من جملة ) واحدة ( و ) انما ( فصل ) الخطيب ( قوله ومقام الايجاز ) وهو كما يأتي في بابه « اداء المقصود بأقل من عبارة المتعـارف » أو « بأقل مما يقتضيه المقام » ويأتي الفرق بين المعنيين والنسبة بينهما مع توضيح هنا في بابه انشاء الله تعالى :

( يباين مقام خلافه ) اي خلاف الايجاز ( أي الاطناب والمساواة )

والأول اداء المقصود بأزيد من عبارة المتعارف أو بأزيد مما يقتضيه المقام ، وسيجيء الفرق والنسبة بينهما ايضاً في بابه مع توضيح منا ان ساعدنا التوفيق لذلك . والثاني - اي المساواة - اداء المقصود بعبارة المتعارف او بما يقتضيه المقام لا اقل ولا ازيد ، وسيجيء فيهما ايضاً الكلام في بابه مع توضيح منا حسب ما يقتضيه المقام انشاء الله الملك العلام .

( لكونه ) اي مقام كل واحد من هـذه الثلاثة ( غير مختص بجملة ) واحدة ( أو جزئها ) أي جزء الجملة الواحدة ، فانه يجري في أزيد من جملة واحدة أيضاً ، كقوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام « رب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا » فانه اطناب بالنسبة الى المتعارف : وهو قولنا « يارب قد شخت » لكنه ايجاز بالنسبة الى ما يقتضيه المقام ، لأنه مقام بيان انقراض الشباب والمام المشيب ، فينبغي ان يبسط فيه الكلام غاية البسط ويبلغ في ذلك كـل مبلغ ممكن ، والى ما ذكر اشار في المفتاح بقوله : سواء كانت القلة والكثرة راجعة الى الجمل او الى غير الجمل .

( ولأنه باب عظيم الشأن كثير المباحث ، وقد اشار في المفتاح ) في القانون الأول فيما يتعلق بالخبر ( الى تفاوت مقـام الايجاز والاطناب بقوله : ولكل حد ينتهي اليه ) اي الى ذلك الحد ( الكلام مقام ) . انتهى كلام المفتاح . وسننقل كلامه بتمامه عنـد قول الشارح « هكذا ينبغي » الخ .

ولفظة « حد » في كلامه مضاف اليه للفظة « كل » ، وجملة « ينتهي » صفة له ، ولفظة « كل » خبر مقدم ، و « مقام » في

كلامه مبتدأ مؤخر على طريقة « عندي درهم » و « لي وطر » ، والضمير المجرور في « اليه » راجع الى « الجد » فتبصر ولا تغفل .

( فان لكل من الايجاز والاطناب لكونهما نسبيين ) كما نبهنه بعيد هذا ( حدودا ومراتب متفاوتة ومقام كل ) واحد من تلك الحدود والمراتب ( يباين مقام الآخر ) قال في الفن الرابع من المفتاح : أما الايجاز والاطناب فلكونهما نسبيين لا يتيسر الكلام فيهما الا بترك التحقيق والبناء على شيء عرفي ، مثل جعل كلام الأوساط على مجرى متعارفهم في التأدية للمعاني فيما بينهم ، ولابد من الاعتراف بذلك مقيساً عليه ولنسمه متعارف الأوساط ، وانه في باب البلاغة لا يحمد ولا يذم ، فالايجاز هو اداء المقصود من الكلام بأقل من عبارات متعارف الأوساط ، والاطناب هو اداؤه بأكثر من عباراتهم ، سواء كانت القلة أو الكثرة راجعة الى الجمل أو الى غير الجمل . انتهى وسيأتي من الخطيب نقل هذا الكلام في اول الباب الثامن بتغيير ما .

قال في المثل السائر : الايجاز حذف زيادات الكلام ، وهذا نوع من الكلام شريف لا يتعلق به الا فرسان البلاغة من سبق الى غايتها وما صلى وضرب في أعلى درجاتها بالقدح المعلى ، وذلك لعلو مكانه وتعذر امكانه ، والنظر فيه انما هو الى المعاني لا الى الألفاظ ، ولست اعني بذلك ان تهمل الألفاظ بحيث تعرى عن اوصافها الحسنة بل أعني ان مدار النظر في هذا النوع انما يختص بالمعاني ، فرب لفظ قليل يدل على معنى كثير ، ورب لفظ كثير يدل على معنى قليل .

ومثال هذا كالجوهرة الواحدة بالنسبة الى الدراهم الكثيرة ، فمن ينظر الى طول الألفاظ يؤثر الدراهم لكثرتها ، ومن ينظر الى شرف

المعاني يؤثر الجوهرة الواحدة لنفاستها . ولهذا سمى النبي ﷺ الفاتحة أم الكتاب ، واذا نظرنا الى مجموعها وجدناه يسيراً ، وليست من الكثرة الى غاية تكون بها أم البقرة وآل عمران وغيرهما من السور الطوال ، فعلمنا حينئذ ان ذلك لامر يرجع الى معانيها . انتهى .

( وكذا خطاب الذكي مع خطاب الغبي ، فان مقام الأول يباين مقام الثاني ، فان الذكي يناسبه من الاعتبارات اللطيفة والمعاني الدقيقة الخفية ما لا يناسب الغبي ) فان خطاب الغبي يستدعي تطويلا واشباعاً لا يقتضيه خطاب الذكي ، بل ربما يكره سمع الذكي ذلك التطويل والاشباع .

( وكان الأنسب ان يذكر مع الغبي الفطن ، فان الذكاء ) كما يأتي في الفن الثاني في باب التشبيه حدة الفؤاد ، وهي ( شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء ) وقيل : هو ان يكون سرعة انتاج القضايا او سهولة استخراج النتائج ملكة للنفس كالبرق اللامع الخاطف بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة ، والظاهر ان مآل التعريفين واحد . قال في المجمع : الذكي على فعيل الشخص المتصف بذلك .

( وتسمى هذه القوة الذهن ) وهي حاصلة للغبي ايضاً ، فالغبي ايضا يقال الذكي ، فهو قسم للذكي لا قسيم له ( و ) ذلك ( لأن جودة تهيؤها ) اي تهيوء تلك القوة المسماة بالذهن ( لتصور ما يرد عليها من الغير الفطنة ؛ والغباوة عدم الفطنة عما من شأنه ان يكون فطناً ، فمقابل الغبي هو الفطن ) لا الذكي ، فان النسبة بين الذكي والغبي العموم المطلق ، فذكر الذكي مع الغبي مساوق لجعل الخاص مقابلا للعام

وذلك مسلوق لجعل قسم الشيء قسيماً له بل عينه . وأما الغبي والفطن فهما متقابلان ، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، فهما قسيمان ، فلذلك كان الأنسب ان يذكر مع الغبي الفطن .

وأما قول الفاضل المحشي « من ان الظاهر ان الذكاء على ماذكره الشارح اخص من الفطانة » فهو من سقطات القلم ان لم يكن من زلات القدم ، اذ ما ذكره الشارح ظاهر بل صريح بأن الأمر بعكس ما استظهره . فتأمل جيداً .

( ولكل كلمة مع صاحبتها - اي مع كلمة اخرى ) او مع ما في حكم كلمة اخرى - ( صوحبت معها مقام ليس لها مع ما يشارك تلك الصاحبة في اصل المعنى . مثلا : الفعل الذى قصد اقترانه بالشرط فله مع كل من ادوات الشرط مقام ) يناسب ذلك التركيب ( ليس ) ذلك المقام ( له مع ) كل من ادوات الشرط ( الاخر )

والحاصل : ان الفعل الذي قصد اقترانه بأداة الشرط له مع « ان » مقام ليس ذلك المقام مناسباً له مع « اذا » ، فله مع ان مقام وهو الشك وله مع اذا مقام وهو الجزم .

( و ) كذلك ( لكل من ادوات الشرط مثلا مع ) الفعل ( الماضى مقام ليس ) ذلك المقام ( له ) اى لكل من ادوات الشرط ( مع ) الفعل ( المضارع ) .

والحاصل : ان لأن الشرطية مثلا مع الماضى مقام ليس ذلك المقام لها مع المضارع ، وسيأتي تفصيل ذلك في باب احوال المسند عند قول الخطيب « ولا بد من النظر ههنا في ان ولو واذا » الخ انشاء الله تعالى .

( وكذا كلمات الاستفهام ) فالفعل الذى قصد اقترانه بكلمات الاستفهام فله مع هل مثلا مقام ليس له ذلك المقام مع الهمزة ، وكذلك لكل من كلمات الاستفهام مع الفعل الماضي مقام ليس لها ذلك المقام مع الفعل المضارع . وبعبارة اخرى : لقولنا « هل جاء زيد » مقام ليس ذلك المقام لقولنا « هل يجيء زيد » حسب ما يبين في باب الانشاء مع توضيح منا انشاء الله تعالى .

( و ) كذلك ( المسند اليه كزيد مثلا له مع المسند المفرد اسماً ) كان ذلك المسند المفرد كقائم في « زيد قائم » وفي « زيد قائم ابوه » وكذلك « ما قائم زيد »و « اقائم الزيدان » او « الزيدون » ( او فعلا ماضياً ) كان ذلك المسند المفرد « كقام زيد » ( او مضارعاً ) نحو « يقوم زيد » ( مقام ، ومع الجملة الاسمية ) نحو « زيد ابوه قائم » ( والفعلية ) نحو « زيد يقوم »و « زيد قام ابوه » ( او الشرطية ) نحو « زيد إن قام فأنا اقوم » ( او الظرفية ) نحو « زيد في الدار » ونحو « زيد امامك » ( مقام آخر ) كما يأتي تفصيل ذلك في باب المسند انشاء الله تعالى .

وانما جعلنا جميع الأمثلة المذكورة من أقسام الكلمة الصاحبة المذكورة في كلام الخطيب مع كون بعضها كلاماً لا كلمة ( اذ المقصود بالصاحبة ) المذكورة في كلام الخطيب ( الكلمة الحقيقية او ما في حكمها ) .

قال الجامي في شرح كلام ابن الحاجب « الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد » : وحيث كانت الكلمتان اعم من ان تكونا كلمتين حقيقة او حكماً دخل في التعريف مثل « زيد ابوه قائم » او « قام ابوه »

أو « قائم ابوه » فان الاخبار فيها - مع انها مركبات - في حكم الكلمة المفردة اعني « قائم الأب » - انتهى .

( وايضاً له ) اى للمسند اليه ( مع المسند السببي مقام ومع الفعلي مقام آخر ) وسيأتي بيان السببي والفعلي في باب إفراد المسند انشاء الله تعالى .

( الى غير ذلك ) من المزايا والخصوصيات ومقتضيات الأحوال التي يتفاوت مقام كل منها عن مقام الآخر على ما سيفصل في المباحث الآتية في الأبواب الثمانية المشتمل عليها علم المعاني .

( هكذا ينبغي ان يتصور هذا المقام ) اى قول الخطيب ، فمقام كل من الاطلاق الى قوله « ولكل كلمة مع صاحبتها مقام » ، وهذا ابتهاج منه بأنه احسن التأدية في شرح كلام الخطيب ، وهو عبارة اخرى لما اورده في المفتاح في القانون الأول مع تغيير واسقاط ما ، وهذا نصه : واذ قد عرفت ان الخبر يرجع الى الحكم بمفهوم لمفهوم - وهو الذي نسميه الاسناد الخبري كقولنا « شيء ثابت » و « شيء ليس ثابتاً » فأنت في الأول تحكم بالثبوت للشيء وفي الثاني باللاثبوت للشيء - عرفت ان فنون الاعتبارات الراجعة الى الخبر لا تزيد على ثلاثة : فن يرجع الى الحكم ، وفن يرجع الى المحكوم له وهو المسند اليه ، وفن يرجع الى المحكوم به وهو المسند .

أما الاعتبار الراجع الى الحكم في التركيب من حيث هو حكم من غير التعرض لكونه لغوياً او عقلياً . فان ذلك وظيفة بيانية ، فكون التركيب تارة غير مكرر ومجرداً عن لام الابتداء ، وان المشبهة بالفعل والقسم ولامه ونوني التأكيد كنحو « زيد عارف » واخرى

مكرراً او غير مجرد كنحو « عرفت عرفت » و « لزيد عارف » و « ان زيداً عارف » و « ان زيدا لعارف » و « والله لقد عرفت » او « لأعرفن » في الاثبات ، وفي النفي كون التركيب غير مكرر ومقصوراً على كلمة النفي مرة كنحو « ليس زيدمنطلقاً » و « ما زيد منطلقاً » و « لا رجل عندي » ، ومرة مكرراً كنحو « ليس زيد منطلقاً ليس زيد منطلقاً » ، وغير مقصور على كلمة النفي كنحو « ليس زيد بمنطلق » و « ما ان يقوم زيد » و « والله ما زيد قائماً » ، فهذه ترجع الى نفس الاسناد الخبرى .

وأما الاعتبار الراجع الى المسند اليه في التركيب من حيث هو مسند اليه من غير التعرض لكونه حقيقة او مجازاً فككونه محذوفاً كقولك « عارف » وانت تريد زيد عارف ، او ثابتاً معرفاً من احد المعارف وستعرفها مصحوباً بشيء من التوابع او غير مصحوب مقروناً بفصل او غير مقرون او منكراً مخصوصاً او غير مخصوص مقدماً على المسند او مؤخراً عنه .

وأما الاعتبار الراجع الى المسند من حيث هو مسند ايضاً فككونه متروكاً او غير متروك ، وكونه مفرداً أو جملة ، وفي افراده من كونه فعلا او اسماً منكراً أو معرفاً مقيداً كل من ذلك بنوع قيد او غير مقيد ، وفي كونه جملة من كونها اسمية او فعلية او شرطية او ظرفية ، وكونه مقدماً او مؤخراً .

هذا اذا كانت الجملة الخبرية مفردة أما اذا انتظمت مع اخرى فيقع اذ ذاك اعتبارات سوى ما ذكر فن رابع ، ولا يتضح الكلام في جميع ذلك اتضاحه الا بالتعرض لمقتضى الحال ، فبالجري ان لا نتخذه

ظهرياً فنقول والله الموفق للصواب :

لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة : فمقام التشكر يباين مقام الشكاية ، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية ، ومقام المدح يباين مقام الذم ، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب ، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل ، وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار او الانكار ، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الانكار ، وجميع ذلك معلوم للبيب ، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي ، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر .

ثم اذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام ، ولكل حد ينتهي اليه الكلام مقام ، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به ، وهو الذي نسميه « مقتضى الحال » ، فان كان مقتضى الحال اطلاق الحكم فحسن الكلام تجريده عن مؤكدات الحكم ، وان كان مقتضى الحال بخلاف ذلك فحسن الكلام تحليه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفاً وقوة ، وان كان مقتضى الحال طي ذكر المسند اليه فحسن الكلام تركه ، وان كان المقتضى اثباته على وجه من الوجوه المذكورة فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب ، وكذا ان كان المقتضي ترك المسند فحسن الكلام وروده عارياً عن ذكره ، وان كان المقتضى اثباته مخصصاً بشيء من التخصيصات فحسن الكلام نظمه على الوجوه المناسبة من الاعتبارات المتقدم ذكرها ، وكذا ان كان المقتضى عند انتظام الجملة مع اخرى فصلها او وصلها والايجاز معها او الاطناب

- اعني طي جمل عن البين ولا طيها - فحسن الكلام تأليفه مطابقاً لذلك . وما ذكرناه حديث اجمالي لابد من تفصيله . فاستمع لما يتلى عليك باذن الله - انتهى .

وانما ذكرنا كلام المفتاح بطوله ليتضح لك ما تقدم وما يأتي ، لأنه الأصل والأساس للمتقدم والآتي .

( فجميع ما ذكر من التقديم والتأخير والاطلاق والتقييد وغير ذلك اعتبارات مناسبة ، وارتفاع شأن الكلام في الحسن ) اي بالنظر لحسنه الذاتي ( والقبول ) اى بالنظر للسامع من البلغاء ، اى يصير الكلام مقبولا عنده ( بمطابقته - اي الكلام - للاعتبار المناسب ) للحال والمقام ، فاذا كان المناسب له تأكيد الكلام مثلا أكد ، واذا كان المناسب له خلوه عن التاكيد لا يؤكد ، واذا كان المناسب له الايجاز اوجز ، واذا كان المناسب له الاطناب اطنب ، وهكذا . وكذلك في قلة الاعتبارات وكثرتها ، فقد يناسبه تأكيد واحد ، وقد يناسبه تأكيدان او اكثر .

فكلما كانت المطابقة اتم كان الكلام في مراتب الحسن في نفسه والقبول عند السامع من البلغاء ارفع شأناً واعلى ( وانحطاطه - اي انحطاط شأنه - بعدمها - اي بعدم مطابقة الكلام للاعتبار المناسب ) فكلما كان انقص مطابقة كان اشد انحطاط شأن وأدنى درجة وأقل حسناً وقبولا ، فان لم يطابق اصلا التحق بأصوات الحيوانات العجم التي تصدر عن محالها بحسب ما يتفق من غير اعتبار اللطائف والاعتبارات والخواص الزائدة على اصل المراد ، كما يصرح بذلك عند بيان المرتبة السفلى من البلاغة .

( والمراد بالاعتبار المناسب الأمر الذى اعتبره المتكلم ) في كلامه ( مناسباً ) للحال والمقام ، كالتأكيد والحذف ونحوهما مما تقدم تفصيله ، فالمصدر - اي الاعتبار - بمعنى اسم المفعول - اي المعتبر ، وانما عبر بالمصدر مبالغة كما في قولنا « زيد عدل » ، وذلك لأن الاعتبار لازم للأمر المناسب فكأنه نفس الاعتبار ، كما ان العدالة صارت لازمة لزيد فكأنه نفس العدالة ، ( بحسب السليقة ) اي الطبيعة قال في المجمع : يقال « فلان يتكلم بالسليقة » اي بسجيته وطبيعته من غير تعمد اعراب ولا تجنب لحن . قال الشاعر :

ولست بنحوي يلوك لسانه ولكن سليقي اقول فأعرب

وفي حديث ابي الأسود « انه وضع النحو حين اضطرب كلام العرب وغلبت السليقة » انتهى . وهذه السليقة مختصة بالعرب العرباء الذين تحداهم القرآن ، وقد ذكرناهم في الجزء الأول عند قول الخطيب من الأمثلة والشواهد .

وأما اذا كان المتكلم من غيرهم فذلك الاعتبار المناسب انما يكون بما اشار اليه بقوله : ( او بحسب تتبع خواص تراكيب البلغاء ) سواء كان ذلك التتبع بواسطة ، كالأخذ من القوانين المدونة المستنبطة من تراكيبهم ، فان تلك القوانين مأخوذة من ذلك التتبع ، فالأخذ منها اخذ بالواسطة ، او كان التتبع بغير واسطة وذلك كتتبع المتكلم نفسه خواص تراكيبهم اذا كانت غير مدونة .

قال في المثل السائر : وأما النوع الرابع ، وهو الاطلاع على كلام المتقدمين من المنظوم والمنثور ، فان في ذلك فوائد جمة ، لانه يعلم منه اغراض الناس ونتائج افكارهم ، ويعرف به مقاصد كل

فريق منهم والى اين ترامت به صنعته في ذلك ، فان هذه الأشياء مما تشحذ القريحة وتذكي الفطنة ، واذا كان صاحب هذه الصناعة عارفاً بها تصير المعاني ذكرت وتعب في استخراجها ، كالشيء الملقى بين يديه يأخذ منه ما اراد .

وأيضاً فانه اذا كان مطلعاً على المعاني المسبوق اليها قد ينقدح له من بينها معنى غريب لم يسبق اليه ، ومن المعلوم ان خواطر الناس - وان كانت متفاوتة في الجودة والرداءة - فان بعضها لا يكون عاليا على بعض او منحطاً عنه الا بشيء يسير ، وكثيراً ما تتساوى القرائح والأفكار في الاتيان بالمعاني ، حتى ان بعض الناس قد يأتي بمعنى لموضوع بلفظ ثم يأتي الآخر بعده بذلك المعنى واللفظ بعينهما من غير علم منه بما جاء به الأول ، وهذا الذي يسميه ارباب هذه الصناعة « وقوع الحافر على الحافر » . انتهى .

كما قد يسمى ذلك ايضاً بتوارد الخواطر ، وسيأتي اجمال ما ذكر في اول الفن الأول ، وهو قوله « بيان ذلك ان واضع هذا الفن مثلا وضع عدة اصول مستنبطة من تراكيب البلغاء » الخ .

( تنبيه ) لا يذهب عليك ان الظاهر مما تقدم ان المتكلم اذا لم يكن من العرب العرباء فالواجب عليه ان يقلدهم ، بأن يتتبع كلامهم ويستقرىء محاوراتهم حتى يحصل له من ادراكها وممارستها قوة بها يتمكن من استحضارها والالتفات اليها وتفصيلها متى اريد ، ولكن الظاهر من المثل السائر خلاف ذلك ، وهذه نصه : هل اخذ علم البيان من ضروب الفصاحة والبلاغة بالاستقراء من اشعار العرب

ام بالنظر وقضية العقل ؟ الجواب عن ذلك : انا نقول لم يؤخذ علم البيان بالاستقراء ، فان العرب الذين ألفوا الشعر والخطب لا يخلو امرهم من حالين : إما انهم ابتدعوا ما أتوا به من ضروب الفصاحة والبلاغة بالنظر وقضية العقل ، او اخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم . فان كانوا ابتدعوه عند وقوفهم على اسرار اللغة ومعرفة جيدها من رديئها وحسنها من قبيحها فكذلك هو الذي اذهب اليه ، وان كانوا أخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم فهذا يتسلسل الى اول من ابتدعه ولم يستقرئه ، فان كل لغة من اللغات لا تخلو من وصفي الفصاحة والبلاغة المختصين بالألفاظ والمعاني ، الا ان للغة العربية مزية على غيرها لما فيها من التوسعات التي لا توجد في لغة اخرى سواها - الى ان قال - : انا نقول الفرق بين النحو وعلم البيان ظاهر ، وذلك ان اقسام النحو اخذت من واضعها بالتقليد حتى لو عكس القضية فيها لجاز له ذلك ، ولما كان العقل يأباه ولا ينكره ، فانه لو جعل الفاعل منصوباً والمفعول مرفوعاً قلد في ذلك كما قلد في رفع الفاعل ونصب المفعول ، وأما علم البيان من الفصاحة والبلاغة فليس كذلك ، لأنه استنبط بالنظر وقضية العقل من غير واضع اللغة ، ولم يفتقر فيه الى التوقيف منه بل اخذت ألفاظ ومعان على هيئة مخصوصة ، وحكم لها العقل بمزية من الحسن لا يشاركها فيها غيرها . فان كل عارف بأسرار الكلام - من اي لغة كانت من اللغات - يعلم ان اخراج المعاني في ألفاظ حسنة رائقة يلذها السمع ولا ينبو عنها الطبع خير من اخراجها في ألفاظ قبيحة مستكرهة ينبو عنها السمع ، ولو اراد واضع اللغة خلاف ذلك لما قلدناه .. انتهى .

( يقال « اعتبرت الشيء » اذا نظرت اليه وراعيت حاله ) حاصله : الاهتمام بالشيء والاعتداد والاعتناء به . قال في المصباح : وتكون العبرة والاعتبار بمعنى الاعتداد بالشيء - انتهى . فالمتكلم البليغ ينظر الى التأكيد مثلا ويعتد به اذا اعتقد انه مناسب للحال والمقام فيأتي به في كلامه ، وأما غير البليغ فلا ينظر اليه ولا يعتد به فلا يأتي به ، وان اتى به لا يعرف انه في مقامه حتى يعتني بكلامه ، اذ صدور امثال ذلك منه رمية من غير رام ، لأنه لا يعرف الفرق بين مقام ومقام كما يأتي في آخر باب الانشاء التصريح بأن غير البليغ ذاهل عن هذه الاعتبارات - فتأمل جيداً .

( و ) ليعلم ان ( اعتبار هذا الأمر ) المناسب للمقام او لحال المخاطب ( في المعنى اولاً وبالذات ) في تنوين « اولاً » مع كونه وصفاً على وزن افعل كلام ذكرناه في المكررات في باب الاضافة ( وفي اللفظ ثانياً وبالعرض ) .

هذا حاصل ما يأتي عن قريب من كلام الشيخ ، وهو انه ليس هذه الأمور المذكورة من التعريف والتنكير والتقديم والتأخير راجعة الى الألفاظ انفسها من حيث هي هي ، ولكن تعرض لها بسبب المعاني والأغراض التي يساغ لها الكلام بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض ، فرب تنكير له مزية في لفظ وهو في لفظ آخر في غاية القبح ، بل وهذه اللفظة منكرة في بيت آخر قبيحة - انتهى وسيأتي منا توضيح لهذه الفقرة من كلامه هناك انشاء الله تعالى .

وقال الشيخ في موضع آخر : ان غرضنا من قولنا « ان الفصاحة تكون في المعنى » ان المزية التي من اجلها استحق اللفظ الوصف بأنه

فصيح عائدة في الحقيقة الى معناه ، ولو قيل انها تكون فيه دون معناه لكان ينبغي لذا قلنا في اللفظة انها فصيحة ان تكون تلك الفصاحة واجبة لها بكل حال ، ومعلوم ان الأمر بخلاف ذلك ، فانا نرى اللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع ونراها بعينها فيما لا يحصى من المواضع وليس فيها من الفصاحة قليل ولا كثير ، وانما كان كذلك لأن المزية التي من اجلها نصف اللفظ في شأننا هذا بأنه فصيح مزية تحدث من بعد ان لا تكون وتظهر في الكلم من بعد ان يدخلها النظم ، وهذا شيء ان انت طلبته فيها وقد جئت بها افراداً لم ترم فيها نظماً ولم تحدث لها تأليفاً طلبت محالا ، واذا كان كذلك وجب ان تعلم قطعاً وضرورة ان تلك المزية في المعنى دون اللفظ .

وبعبارة اخرى في هذا بعينه ، وهي ان يقال قد علمنا علماً لا تعترض معه شبهة ان الفصاحة فيما نحن فيه عبارة عن مزية هي بالمتكلم دون واضع اللغة ، واذا كان كذلك فينبغي لنا ان ننظر الى المتكلم هل يستطيع ان يزيد من عند نفسه في اللفظ شيئاً ليس هو له في اللغة حتى يجعل ذلك من صنيعه مزية يعبر عنها بالفصاحة ، واذا نظرنا وجدناه لا يستطيع ان يصنع باللفظ شيئاً اصلا ولا ان يحدث فيه وصفاً ، كيف وهو ان فعل ذلك أفسد على نفسه وابطل ان يكون متكلماً ، لأنه لا يكون متكلماً حتى يستعمل اوضاع لغة على ما وضعت هي عليه ، واذا ثبت من حاله انه لا يستطيع ان يصنع بالألفاظ شيئاً هو لها في اللغة ، وكنا قد اجتمعنا على ان الفصاحة فيما نحن فيه عبارة عن مزية هي بالمتكلم البتة ، وجب ان نعلم قطعاً وضرورة انهم - وان كانوا قد جعلوا الفصاحة في ظاهر الاستعمال من صفة اللفظ -

فانهم لم يجعلوها وصفاً له في نفسه ومن حيث هو صدى صوت ونطق لسان ولكنهم جعلوها عبارة عن مزية في المعنى .

الى ان قال : ومن العجيب في هذا ما روي عن امير المؤمنين علي رضوان الله عليه انه قال : ما سمعت كلمة عربية من العرب الا وسمعتها من رسول الله ﷺ ، وسمعته يقول « مات حتف انفه » وما سمعتها من عربي قبله ، لا شبهة في ان وصف اللفظ بالعربي في مثل هذا يكون في معنى الوصف بأنه فصيح ، واذا كان الامر كذلك فانظر هل يقع في وهم متوهم ان يكون رضي الله عنه قد جعلها عربية من اجل ألفاظها ، واذا نظرت لم تشك في ذلك - انتهى .

( واراد ) الخطيب ( بالكلام الكلام الفصيح ، لكونه ) اي الكلام معرفاً بلام العهد الذكري ، كقوله تعالى « فعصى فرعون الرسول » فيكون ( اشارة الى ما سبق ) في قوله « والفصاحة في الكلام خلوصه من ضعف التأليف » الخ ، او الى ما سبق في قوله « والبلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال » ، والدليل على ذلك لفظة ارتفاع ( اذ لا ارتفاع لغير ) الكلام ( الفصيح ) اذ غير الفصيح منحط ملحق بأصوات الحيوانات ، فكيف يرتفع بمطابقته للاعتبار المناسب .

( واراد ) الخطيب ( بالحسن ) الموجب للارتفاع ( الحسن الذاتي الداخل في ) حد ( البلاغة ) اي الحسن الحاصل للكلام بسبب مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته ، ( دون ) الحسن ( العرضي الخارج ) عن حد البلاغة ، اي الحسن الحاصل بالمحسنات البديعية .

وليعلم انه لو لا تقييد الحسن بالذاتي الداخل في حد البلاغة لما تم ما يفهم من كلامه حصر ارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول في

مطابقته للاعتبار المناسب ، بناء على ما يأتي بعيد هذا من اضافة المصدر - اعني الارتفاع تفيد الحصر - ( لأن الكلام قد يرتفع ) شأنه ( بالمحسنات ) البديعية ( اللفظية والمعنوية لكنها ) عرضية ( خارجة عن حد البلاغة ) وتابعة لها كما سيصرح بذلك فيما يأتي قبيل تعريف البلاغة في المتكلم بقوله « وتتبعها - اى بلاغة الكلام - وجوه اخر سوى المطابقة والفصاحة تورث الكلام حسناً » ويصرح ايضا هناك بأن فيه اشارة الى ان تحسين هذه الوجوه للكلام عرضي خارج عن حد البلاغة ، ولفظ « تتبعها » اشعار بأن هذه الوجوه انما تعد محسنة بعد رعاية المطابقة والفصاحة . ويصرح في اول الفن الثالث انه لو لم يراع الأمران لكان تلك المحسنات اللفظية والمعنوية كتعليق الدرر على اعناق الخنازير .

قيل : ان المحسنات البديعية انما يكون تحسينها عرضياً اذا اعتبرت من حيث انها محسنة ، وهي من هذه الجهة يبحث عنها في علم البديع ، وأما اذ اعتبرت من حيث انها مطابقة لمقتضى الحال لكون الحال اقتضاها كانت موجبة المحسن الذاتي ، ومن هذه الجهة يبحث عنها في علم المعاني ، ولهذا ذكر المصنف الالتفات في هذا الفن مع كونه من المحسنات البديعية . ولكن فيه تأمل بل منع ، اذ لا دليل على ذلك بل لا قائل به والا لذكروه في علم البديع ايضاً . والشاهد على ذلك ما يأتي في اول الفن الأول من قوله : ولهذا يخرج علم البيان من هذا التعريف ، لأن كون اللفظ حقيقة او مجازاً او كناية مثلا وان كانت احوالا للفظ قد يقتضيها الحال ، لكن لا يبحث عنها في علم البيان من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال ، اذ ليس

فيه ان الحال الفلاني يقتضي ايراد تشبيه او استعارة او كناية او نحو ذلك ـ انتهى : فظهر من هذا انه لو كان الالتفات من المحسنات البديعية لذكروه في البديع ايضاً ، اذ لا وجه لترك مسألة من علم بسبب ذكرها في علم آخر من حيثية تقتضي ذكرها فيه ـ فتأمل جيداً

( فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب للحال والمقام ) لا شيء آخر غيره ، والدليل على الحصر ان « هو » ضمير فصل وهو مفيد للحصر كما يأتي في باب المسند اليه انشاء الله تعالى ، فمقتضى الحال والاعتبار المناسب الذي هو هو ( كالتأكيد والاطلاق وغيره ) اي غير كل واحد منهما ( مما عددناه ، وبه ) اي بكون مقتضى الحال هو الاعتبار المناسب لا شيء آخر غيره ( يصرح لفظ المفتاح ) في القانون الاول ، فانه بعد ما ذكر الاعتبارات الراجعة الى المسند اليه او المسند او الاسناد وبين مقام كل واحد من الاعتبارات قال : وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به ، وهو الذي نسميه مقتضى الحال ـ انتهى .

( وستسمع لهذا زيادة تحقيق ) في اول الفن الأول حيث يقول : فان قلت اذ كان احوال اللفظ هي التأكيد والذكر والحذف ونحو ذلك وهي بعينها الاعتبار المناسب الذي هو مقتضى الحال ـ الخ مع توضيح منا ( انشاء الله تعالى ) وساعدنا التوفيق على ذلك .

( والفاء في قوله « فمقتضى الحال » يدل على انه ) اى هذا القول ( تفريع على ما تقدم ونتيجة له ) اي لما تقدم ، والمراد مما تقدم قوله فيما سبق « والبلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال » وقوله آنفا « وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار

المناسب » .

واعلم ان التفريع في الاصطلاح كما يأتي في علم البديع في المحسنات المعنوية ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته - اي اثبات ذلك الحكم - لمتعلق له آخر على وجه يشعر بالتفريع والتعقيب ، وهو احتراز عن نحو قولنا «غلام زيد راكب وابوه راجل » كقوله اي قول الكميت من قصيدة يمدح بها اهل البيت عليهم السلام :

احلامكم لسقام الجهل شافية كما دماؤكم تشفي من الكلب

الكلب بفتح اللام شبه جنون يحدث للانسان من عض الكلب الكلب ، وهو كلب يأكل لحوم الناس فيأخذه من ذلك شبه جنون لا يعض انساناً الا كلب ولا دواء له انجع من شرب دم ملك . يعني انتم ارباب العقول الراجحة وملوك واشراف وفي طريقته قول الحماسي :

بناة مكارم واساة كلم دماؤكم من الكلب الشفاء



فقد فرع على وصفهم بشفاء احلامهم ( اي عقولهم ) لسقام الجهل وصفهم بشفاء دمائهم من داء الكلب ، فكذلك فيما نحن فيه قد فرع قوله « فمقتضى الحال » هو الاعتبار المناسب على الجملتين المتقدمتين

( وبيان ذلك : انه قد علم مما تقدم ) امران مفيدان للحصر : احدهما تقدم صريحاً وهو ( ان ارتفاع شأن الكلام بمطابقته للاعتبار المناسب لا غير ، لأن اضافة المصدر ) اي الارتفاع ( تفيد الحصر كما يقال « ضربي زيداً في الدار » ) اي لا في غيرها .

( و ) الأمر الثاني - يتقدم صريحاً لكنه لازم لقوله فيما سبق والبلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته ، اذ ( معلوم ) فيما بينهم ومسلم عندهم ( ان الكلام انما يرتفع بالبلاغة ، وهي ) اي

البلاغة كما تقدم آنفاً ( مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال ، فحصل ههنا مقدمتان : احداهما ) ما صرح به ، وهو ( ان ليس ارتفاع الكلام الا بمطابقته للاعتبار المناسب ، والثانية ) ما لزم من قوله « والبلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته » وهو ( ان ليس ارتفاعه الا بمطابقته لمقتضى الحال ، فانحصر ارتفاع الكلام في المقدمة الأولى في مطابقته للاعتبار المناسب ، كما انه انحصر ارتفاع الكلام في المقدمة الثانية في مطابقته لمقتضى الحال ( فيجب ) ان تنتج هاتان المقدمتان بما في كل منهما من الحصر المفهوم من اضافة المصدر على ما اوضحناه ( ان يكون المراد بالاعتبار المناسب ) في المقدمة الأولى ( ومقتضى الحال ) في المقدمة الثانية شيئاً ( واحداً ) .

وبعبارة اخرى : يحصل من هاتين المقدمتين قياس من الشكل الأول صغراه من المقدمة الأولى وكبراه من الثانية ، وهو هكذا : مقتضى الحال انما يرتفع بمطابقته الكلام ، وكل شيء يرتفع بمطابقته الكلام انما هو الاعتبار المناسب ، ينتج فمقتضى الحال انما هو الاعتبار المناسب .

فحاصل الكلام في المقام : ان مقتضى الحال والاعتبار المناسب متحدان : إما بالترادف كالانسان والبشر فهما حينئذ متحدان مفهوماً ومصداقاً ، او بالتساوي فالاتحاد بينهما في المصداق فقط كالانسان والكاتب ، وعلى كل من الاحتمالين يصدق الحصران معاً ، فعلى الأول يكونان نظير قولنا « لا ناطق الا الانسان ولا ناطق الا البشر » وعلى الثاني يكونان نظير قولنا « لا ناطق الا الانسان ولا ناطق الا الكاتب » فتأمل جيداً .

( والا ) اى وان لم يكن المراد بالاعتبار المناسب ومقتضى الحال شيئاً واحداً وبعبارة اخرى : ان لم تقبل النتيجة الحاصلة من المقدمتين بدعوى عدم كلية الكبرى ، أي بدعوى عدم دخول الأصغر في الاكبر ، اي بدعوى ان مقتضى الحال ليس عين الاعتبار المناسب ولا مساوياً له ( لبطل احد الحصرين ) وذلك اذا كانت النسبة بينهما - اى بين مقتضى الحال والاعتبار المناسب - عموماً وخصوصاً مطلقاً ، فان الحصر في الأخص باطل ، سواء فرضنا الأخص مقتضى الحال ام الاعتبار المناسب .

بيان ذلك : ان كل حصر - كما يأتي في الباب الخامس - مركب من اثبات ونفي ، والمقصود الأصلي منه الجزء الاثباتي . مثلا : قولنا « لافضل الا للعلماء » قضية كلية عامة في قوة ان يقال : ان الفضل ثابت لكل فرد فرد من افراد العلماء لا لغيرهم من افراد الانسان . فالمقصود اثبات الفضل لكل فرد من العلماء عادلا كان ام لا ، فيلزم منه بطلان قولنا « لا فضل الا للعلماء العدول » مثلا ، فانه اخص من القول الأول ، اذ هذا في قوة ان يقال : ان الفضل ثابت لكل فرد فرد من افراد العلماء العدول لا لغيرهم من العلماء الفساق .

ومن المعلوم عند الاذهان المستقيمة ان الايجاب الكلي المصرح في القضية الأولى ينافي السلب المفهوم من هذه القضية الثانية ، فبعد فرض صدق الايجاب الكلي في القضية الأولى نقطع ببطلان السلب المفهوم من القضية الثانية ، اذ مفاد السلب المفهوم من هذه القضية عدم ثبوت الفضل للفساق من العلماء ، ومفاد الايجاب في القضية الأولى المفروض صدقها اثبات الفضل للفساق منهم ، فالاخص بجزئه السلبي ينافي الأعم بجزئه الايجابي المفروض الصدق ، وما ينافي الصادق باطل قطعاً لأنه كاذب .

(او) لبطل (كلاهما) اي الحصرين ، وذلك اذا كان بينهما تباين كلي او تباين جزئي ، اى العموم والخصوص من وجه : أما في صورة التباين الكلي فلأن الجزء الايجابي من كل واحد من الحصرين ينافي الجزء السلبي من الآخر . مثلا : اذا قلنا « لا يحرم الا الخنزير » فهو في قوة ان يقال كل فرد فرد من افراد الخنزير حرام لا غيره من افراد الكلب واشباهه ، واذا قلنا « لا يحرم الا الكلب » فهو في قوة ان يقال كل فرد فرد من افراد الكلب حرام لا غيره من افراد الخنزير واشباهه ، والتنافي بين الايجاب المصرح في كل واحد من هذين القولين والسلب المفهوم من كل واحد منهما واضح بيّن ، فكل واحد منهما يكذب الآخر ويبطله .

اللهم الا ان يقوم دليل على صدق احدهما المعين ، كقولنا « لن يدخل الجنة الا من كان مؤمناً » وقوله تعالى حكاية « لن يدخل الجنة الا من كان هوداً او نصارى » ، فحينئذ لا يبطل الا احد الحصرين ، وان كان الكلامان من اوضح اقسام المتباينين . ومارمزنا اليه لا ريب فيه ولا شك ولا مين ، اذ لا يشم رائحة الجنة الا من تمسك بالثقلين .

وأما في صورة التباين الجزئي - اي العموم والخصوص من وجه - فان الأخص كما بينا ينافي الأعم ، وكل منهما اخص من وجه ، فالايجاب المصرح في كل منهما ينافي السلب المفهوم من الآخر . مثلا : اذا قلنا « لا يقتدى الا بمن كان ممن لم يحد » فهو في قوة ان يقال ان كل فرد فرد من افراد من لم يحد تقتدي به لا بغيره - اى المحدود - ولو كان عادلا ، واذا قلنا « لا يقتدى الا بمن

كان عادلاً » فهو في قوة ان يقال ان كل فرد فرد من افراد العادل يقتدى به لا بغيره ـ اي الفاسق ـ ولو كان ممن لم يحد ، والتنافي بين الايجاب المصرح في كل منهما والسلب المفهوم من الآخر ايضاً واضح بين ، فكل واحد منهما يكذب الآخر ويبطله . اللهم الا ان يقوم دليل على صدق احدهما المعين ، كما هو كذلك في هذا المثال ، اذ الدليل قائم على ان المحدود لا يقتدى به وان تاب وصار من اعدل العدول ، للنهي عن الاقتداء به واقله الكراهة ولسقوط محله عن القلوب

فتحصل من هذه البيانات ان بطلان احد الحصرين انما هو فيما اذا كان بين مقتضى الحال والاعتبار عموم وخصوص مطلقاً ، فانه يبطل الحصر في الأخص منهما ، سواء كان ذلك الأخص مقتضى الحال او الاعتبار المناسب ، بداهة تحقق الارتفاع حينئذ بالافراد الأخر الأعم التي ليست من افراد الاخص .

وبطلان كلا الحصرين انما هو فيما اذا كان بينهما تباين كلي او تباين جزئي ـ اي عموم وخصوص من وجه ـ فانه يصدق كل منهما بدون الآخر ، فيلزم من صدق احدهما كذب الآخر ، فيحكم ببطلان كليهما لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ، الا كما قلنا قام الدليل على احدهما المعين فيحكم ببطلان الآخر .

( وفيه ) اي في بطلان احد الحصرين في صورة العموم المطلق وبطلان كليهما في صورة التباين الكلي والجزئي ( نظر ) لأن حصر حكم في شيء لا يقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع افراد ذلك الشيء حتى يبطل بذلك حصر ذلك الحكم في اخص من ذلك الشيء مطلقاً او من وجه ، وسيأتي في بحث تعريف المسند ما حاصله : ان قولنا « الامام

من قريش » مريداً به حصر الامامة في قريش لا يلزم منه اتصاف كل قرشي - ولو لم يكن هاشمياً - بالامامة حتى يبطل قولنا « الامام من بني هاشم » مريداً به حصر الامامة في بني هاشم ، او يبطل قولنا « الامام من العلماء بأحكام الشريعة » ، .فلا مانع في الصورتين من أن يصدق الحصران ، فلا مانع من ان يصدق الحصران في القرشي الهاشمي او في القرشي العالم بالاحكام - فتدبر جيداً .

أما وجه النظر في صورة التباين الكلي فانما هو في الحكم ببطلان كلا الحصرين ، اذ يحتمل حينئذ ان يقوم دليل على صحة احـد الحصرين وبطلان الآخر ، نظير ما تقدم من مثال دخول الجنة ، فلا يصح الحكم ببطلانهما معاً - فتأمل .

( وهذا - اعني تطبيق الكلام لمقتضي الحال - هو الذي يسميه الشيخ عبد القاهر بالنظم حيث يقول ) في دلائل الاعجاز بتغيير يسير : ( النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلام على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام ) .

قال في المصباح : توخيت الأمر تحريته في الطلب . وقال في المجمع : في الحديث « يتوخى شهر رمضان » اي يقصده ويتحراه ، ومثله حديث فوائت النوافل « قلت لا احصيها قال توخ » والوخى القصد ، ومنه قوله « ارجو ان يكون هذا الأمر بحيث توخيت » اي قصدت واردت ، وتوخى مرضاته تحراها وتطلبها ، وتوخيت اخا اتخذته ، ووخيت وخيك قصدت قصدك ، ووخاه لغة ضعيفة في آخاه قاله الجوهري - انتهى .

والمناسب لكلام الشيخ هو المعنى الأول ، وللمعنى الأخير ايضاً

وجه دقيق ، وهذا نصه . ليس هو ( أي النظم ) غير توخي معاني هذا العلم ( اي النحو ) واحكامه في ما بين الكلم - انتهى .

( و ) انما قلنا ( ذلك ) اي انما قلنا ان هذا - اعني تطبيق الكلام لمقتضي الحال - هو الذي يسميه الشيخ بالنظم ، وبعبارة اخرى وانما قلنا ان مراد الشيخ من النظم تطبيق الكلام لمقتضى الحال ( لأنه قد ذكر في مواضع من كتابه ) دلائل الاعجاز ما حاصله ، ونص بعضه بتغيير ما : ( ان ليس النظم الا ان تضع كلامك في الموضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه ، مثل ان تنظر في الخبر مثلا الى الوجوه التي تراها ) :

وليعلم ان المراد من الخبر المسند اي المحكوم به ، سواء كان خبراً لمبتدأ ام فعلا لفاعل كما يأتي بيانه في المثال الثالث ( مثل زيد منطلق وزيد ينطلق وينطلق زيد ) .

قال بعض المحققين في حاشيته على قول محشي التهذيب في بحث القضية : لأنه ( اي المحمول ) امر جعل حملا لموضوعه ، ما هذا نصه . قال بعض الشارحين : فان قلت : ان الوجه المذكور في التسمية انما يظهر فيما كان المحكوم عليه مبتدأ والمحكوم به خبراً ، وأما فيما كان المحكوم عليه فاعلا والمحكوم به فعلا فلا . قلت : ان قولنا « ضرب زيد » في قوة قولنا « زيد ضارب » ، فيكون قولنا « زيد » موضوعاً وقولنا « ضرب » محمولا بحسب المآل - انتهى .

( وزيد المنطلق والمنطلق زيد وزيد هو المنطلق وزيد هو منطلق والمنطلق هو زيد ، وكذا في الشرط والجزاء ) تنظر الى الوجوه التي تراها ( نحو ان تخرج اخرج وان خرجتَ خرجت فان تخرج فأنا

خارج الى غير ذلك ) من اقسام الشرط والجزاء نحو انا خارج ان خرجت وانا ان خرجت خارج .

( وكذا ) تنظر ( في الحال ) الى الوجوه التي تراها ( نحو جاءني زيد مسرعاً او ) جاءني زيد ( يسرع او ) جاءني زيد و ( هو مسرع او ) جاءني زيد ( قد اسرع - الى غير ذلك من وجوه الحال ، نحو جاءني زيد وقد اسرع وجاءني زيد وهو يسرع ، فتعرف لكل ) واحد ( من ذلك ) المذكور من وجوه الخبر والشرط والجزاء والحال ( موضعه وتجيء به على حسب ماينبغي له ، و ) كذلك ( تنظر في الحروف ) اي الكلمات ( التي تشترك في معنى ) سواء كانت اسماء او حروفاً ، كما حكى عن الكشاف انه قال في اول سورة البقرة : ان استعمال الحرف في معنى الكلمة شايع في عبارات المتقدمين .

( وينفرد كل منها ) اي من تلك الحروف التي تشترك في معنى كحروف النفي والشرط والعطف والاستفهام ( بخصوصية في ذلك المعنى ) المشترك فيه ( فتضع كلاً من ذلك ) المذكور من الحروف ( في خاص معناه ، نحو ان تأتي بما في نفي الحال وبلن ) ولا ( في نفي الاستقبال ، وان ) الشرطية ( فيما يترجح ) اى يتردد بناء على ما نقله المحشي من الشارح ( بين ان يكون وبين ان لا يكون ) حاصله : ان تأتي بان الشرطية في المشكوك ( و ) ان تأتي ( باذا فيما علم انه كائن ) وبأين واني في الشرط في المكان وبمتى للشرط في الزمان وبكيف للشرط في هيئة وصفة ، وكذلك بقية اسماء الشرط على ما بيّن في النحو .

( و ) كذلك ( تنظر ) في الحروف العاطفة و ( في الجمل التي تسرد ) السرد في اللغة كما في المجمع جاء لمعان ثلاثة : النسج ، وجودة سياق الحديث ، واتيانه على الولاء : وما في الكتاب يناسب كل واحد من هذه المعاني الثلاثة .

( فتعرف موضع الفصل من موضع الوصل و ) تعرف ( في ) موضع ( الوصل موضع الواو من الفاء و ) موضع ( الفاء من ) موضع ( ثم - الى غير ذلك ) كأن تعرف موضع او من موضع ام وموضع لكن من موضع بـل وموضع بل من موضع لا ، وكذلك اداة الاستفهام فتعرف موضع الهمزة من موضع هل وموضع اين واني من موضع متى وكيف وايان .

( وتتصرف في ) اقسام ( التعريف ) الستة ، فتعرف مثلا موضع التعريف بالاضمار من موضع التعريف بالعلمية ، وموضـع التعريف بالعلمية من موضع التعريف باسم الاشارة ، وموضع التعريف باسم الاشارة من موضع التعريف بالموصولية ، وموضع التعريف بالموصولية من موضع التعريف باللام ، وموضع التعريف باللام من موضع التعريف بالاضافة .

( و ) تتصرف في ( التنكير ) فتعرف مثلا موضع النكرة المخصصة من موضع النكرة غير المخصصة ، وموضع تخصيصها بالصفة من موضع تخصيصها بالاضافة - الى غير ذلك .

( و ) تتصرف في ( التقديم ) فتعرف مثلا موضع تقديم الخبر على اسم النواسخ من موضع تقديمه عليها - الى غير ذلك .

( و ) كذلك ( التأخير ) فتعرف مثلا موضع جواز تأخير الخبر

من موضع وجوبه - الى غير ذلك .

( و ) كذلك ( الحذف ) فتعرف مثلا موضع جواز الحذف من موضع وجوبه ، وموضع حذف المفرد من موضع حذف الجملة - الى غير ذلك .

( و ) كذلك ( التكرار ) فتعرف موضع جواز تكرار المفعول كباب التحذير مثلا من موضع عدم جوازه ( و ) تعرف موضع ( الاظهار ) اى الاتيان بالاسم الظاهر من موضع الاتيان بالضمير ( و ) موضع ( الاضمار ) اي الاتيان بالضمير من موضع الاتيان بالاسم الظاهر فتتصرف في كل ذلك .

( فتصيب لكل ) واحد ( من ذلك ) المذكور ، اي الأمور المتقدمة ( مكانه ) اللائق به ( وتستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له ) .

ثم قال الشيخ بعد ذلك ما هذا نصه : هذا هو السبيل ، فلست بواجد شيئاً يرجع صوابه ان كان صواباً وخطائه ان كان خطاء الى النظم ويدخل تحت هذا الاسم الا وهو معنى من معاني النحو ، وقد اصيب به موضعه ووضع في حقه ، او عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه واستعمل في غير ما ينبغي له .

فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة نظم او فساده او وصف بمزية وفضل فيه الا وانت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل الى معاني النحو واحكامه ، ووجدته يدخل في اصل من اصوله ويتصل بباب من ابوابه .

هذه جملة لا تزداد فيها نظراً الا ازددت لها تصوراً ، وازدادت عندك صحة ، وازددت بها ثقة ، وليس من احد تحركه لأن يقول في امر

النظم شيئاً الا وجدته قد اعترف لك بها او ببعضها ووافق فيها درى ذلك او لم يدر . ويكفيك انهم قد كشفوا عن وجه ما اردناه حيث ذكروا فساد النظم ، فليس من احد يخالف في نحو قول الفرزدق :

وما مثله في الناس الا مملكاً ابو امه حي ابوه يقاربه

- الى ان قال - وفي نظائر ذلك مما وصفوه بفساد النظم وعابوه من جهة سوء التأليف : ان الفساد والخلل كانا من ان تعاطى الشاعر ما تعاطاه من هذا الشأن على غير الصواب ، وصنع في تقديم او تأخير او حذف واضمار او غير ذلك ما ليس له ان يصنعه ,ما لا يسوغ ولا يصح على اصول هذا العلم .

واذا ثبت ان سبب فساد النظم واختلاله ان لا يعمل بقوانين هذا الشأن ثبت ان سبب صحته ان يعمل عليها ، ثم اذا ثبت ان مستنبط صحته وفساده من هذا العلم ثبت ان الحكم كذلك في مزيته والفضيلة التي تعرض فيه ، واذا ثبت جميع ذلك ثبت ان ليس هو شيئاً غير توخي معاني هذا العلم ( اي النحو ) واحكامه فيما بين الكلم - انتهى .

قال في المثل السائر في المقالة الأولى مشيراً الى مضمون ما تقدم ما هذا نصه : اعلم انه يحتاج صاحب هذه الصناعة في تأليفه الى ثلاثة اشياء :

الأول - منها اختيار الألفاظ المفردة ، وحكم ذلك حكم اللآلى المبددة ، فانها تتخير وتنتقى قبل النظم .

الثاني - نظم كل كلمة مع اختها في المشاكلة لها لئلا يجيء الكلام قلقاً نافراً عن مواضعه . وحكم ذلك حكم العقد المنظوم في اقتران

كل لؤلؤة منه بأختها المشاكلة لها .

الثالث - الغرض المقصود من ذلك الكلام على اختلاف انواعه ، وحكم ذلك بحكم الموضع الذي يوضع فيه العقد المنظوم : فتارة يجعل اكليلا على الرأس ، وتارة يجعل قلادة في العنق ، وتارة يجعل شنفاً في الاذن . ولكل موضع من هذه المواضع هيئة من الحسن تخصه :

فهذه ثلاثة اشياء لا بد للخطيب والشاعر من العناية بها ، وهي الاصل المعتمد عليه في تأليف الكلام من النظم والنثر . فالاول والثاني من هذه الثلاثة المذكورة هما المراد بالفصاحة ، والثلاثة بجملتها هي المراد بالبلاغة ، وهذا الموضع يضل في سلوك طريقه العلماء بصناعة صوغ الكلام من النظم والنثر فكيف الجهال الذين لم تنفحهم رائحة ، ومن الذي يؤتيه الله فطرة ناصعة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار حتى ينظر الى اسرار ما يستعمله من الألفاظ فيضعها في مواضعها .

ومن عجيب ذلك انك ترى لفظتين تدلان على معنى واحد وكلاهما حسن في الاستعمال وهما على وزن واحد وعدة واحدة ، الا انه لا يحسن استعمال هذه في كل موضع تستعمل فيه هذه ، بل يفرق بينهما في مواضع السبك ، وهذا لا يدركه الا من دق فهمه وجل نظره . فمن ذلك قوله تعالى « ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه » وقوله تعالى « رب اني نذرت لك ما في بطني محرراً » فاستعمل الجوف في الأول والبطن في الثاني ولم يستعمل الجوف في موضع البطن ولا البطن في موضع الجوف ، واللفظتان سواء في الدلالة ، وهما ثلاثيتان في عدد واحد ووزنهما واحد ايضاً . فانظر الى سبك الألفاظ كيف تفعل

ومما يجري هذا المجرى قوله تعالى « ما كذب الفؤاد ما رأى » وقوله « ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او ألقى السمع وهو شهيد » فالقلب والفؤاد سواء في الدلالة وان كانا مختلفين في الوزن ، ولم يستعمل في القرآن احدهما في موضع الآخر . وعلى هذا ورد قول الأعرج من ابيات الحماسة :

نحن بنو الموت اذ الموت نزل    لا عار بالموت اذا حم الأجل

الموت احلى عندنا من العسل

وقال ابو الطيب المتنبي :

اما بي مشت خفت كل سابح    رجال كأن الموت في فمها شهد

فهاتان لفظتان هما العسل والشهد ، وكلاهما حسن مستعمل لايشك في حسنه واستعماله ، وقد وردت لفظة العسل في القرآن دون لفظة الشهد ، لأنها احسن منها ، ومع هذا فان لفظة الشهد وردت في بيت ابي الطيب فجاءت احسن من لفظة العسل في بيت الأعرج .

وكثير ما نجد امثال ذلك في اقوال الشعراء المفلقين وغيرهم ، ومن بلغاء الكتاب ومصقعي الخطباء ، وتحته دقائق ورموز اذا علمت وقيس عليها اشباهها ونظائرها كان صاحب الكلام في النظم والنثر قد انتهى الى الغاية القصوى في اختيار الألفاظ ووضعها في مواضعها اللائقة بها - انتهى .

ومما هو شاهد صدق وخير دليل على المدعى ما في وسيلة الوسائل في شرح الرسائل نقلا عن كنز الفوائد للكراجكي : ان قوماً اتوا رسول الله ﷺ فقالوا له : ألست رسول الله تعالى ؟ قال لهم : بلى . قالوا له : وهذا القرآن الذي اتيت به كلام الله تعالى ؟ قال : نعم .

قالوا : فأخبرنا عن قول الله تعالى « انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون » واذا كان معبودهم معهم في النار فقد عبدوا المسيح ﷺ افتقول انه في النار ؟ فقال لهم رسول الله ﷺ : ان الله سبحانه انزل القرآن علي بكلام العرب ، والمتعارف في لغتها ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل والذي يصلح لهما جميعاً ، فان كنتم من العرب فأنتم تعلمون هذا ، قال الله تعالى « انكم وماتعبدون » يريد الاصنام التي عبدوها وهي لا تعقل ، والمسيح ﷺ لا يدخل في جملتها فانه يعقل ، ولو قال انكم ومن تعبدون لدخل المسيح في الجملة . فقال القوم : صدقت يا رسول الله . انتهى .

وفي القوانين : لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى : لأخاصمن محمداً فجاء اليه ﷺ وقال : يا محمد أليس عبد المسيح ؟ فقال ﷺ : ما اجهلك بلسان قومك ، أما علمت ان ما لما لا يعقل . انتهى .

والى بعض ما تقدم يشير بقوله : ( ثم ليس هذه الأمور المذكورة من التعريف والتنكير والتقديم والتأخير راجعة الى الالفاظ انفسها من حيث هي هي ، ولكن تعرض لها بسبب المعاني والأغراض التي يصاغ لها الكلام بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض )

قال في دلائل الاعجاز : يجب ان نعلم قطعاً وضرورة انهم وان كانوا قد جعلوا الفصاحة في ظاهر الاستعمال من صفة اللفظ فانهم لم يجعلوها وصفاً له في نفسه ومن حيث هو صدى صوت ونطق لسان، ولكنهم جعلوها عبارة عن مزية افادها المتكلم ، ولما لم تزد افادته في اللفظ شيئاً لم يبق الا ان تكون عبارة عن مزية في المعنى . انتهى

( فرب تنكير مثلا له مزية في لفظ وهو في لفظ آخر في غاية

القبح ، بل وهذه اللفظة منكرة في بيت آخر قبيحة ) .

هذا يشبه ما قاله في دلائل الاعجاز : ومن سر هذا الباب انك ترى اللفظة المستعارة قد استعيرت في عدة مواضع ، ثم ترى لها في بعض ذلك ملاحة لا تجدها في الباقي ، مثال ذلك انك تنظر الى لفظة « الجسر » في قول ابي تمام :

لا يطمع المرء ان يجتاب لجته بالقول ما لم يكن جسراً له العمل

وقوله :

بصرت بالراحة العظمى فلم ترها تنال الا على جسر من التعب

فترى لها في الثاني حسناً لا تراه في الأول ، ثم تنظر في قول الرقي :

قولي نعم ونعم ان قلت واجبة قالت عسى وعسى جسر الى نعم

فترى لها لطفاً وخلابة وحسناً ليس الفضل فيه بقليل - انتهى .

قال في المثل السائر : ومما يشهد لذلك ويؤيد انك ترى اللفظة تروقك في كلام، ثم تراها في كلام آخر فتكرهها ، فهذا ينكره من لم يذق طعم الفصاحة ولا عرف اسرار الألفاظ في تركيبها وانفرادها - انتهى .

ومما يناسب مقامنا هذا كلام لبعض المحققين ذكره في الاتقان ، وهذا نصه : اعلم ان المناسبة امر مطلوب في اللغة العربية يرتكب لها امور من مخالفة الأصل ، وقد تتبعت الأحكام التي وقعت في آخر الآى مراعاة للمناسبة فعثرت منها على نيف واربعين حكماً : احدها تقديم المعمول إما على العامل نحو « هؤلاء اياكم كانوا يعبدون » قيل ومنه « اياك نعبد واياك نستعين » ، او على معمول آخر اصله

التقديم نحو « لنريك من آياتنا الكبرى » اذا أعربنا الكبرى مفعول نرى ، او على الفاعل نحو « ولقد جاء آل فرعون النذر » ، ومنه تقديم خبر كان على اسمها نحو « ولم يكن له كفواً احد » .

( الثاني ) تقديم ما هو متأخر في الزمان نحو « فلله الآخرة والأولى » ، ولولا مراعاة الفواصل لقدمت الأولى كقوله « له الحمد في الأولى والآخرة » .

( الثالث ) تقديم الفاضل على الأفضل ، نحو « برب هرون وموسى » .

( الرابع ) تقديم الضمير على ما يفسره ، نحو « فأوجس في نفسه خيفة موسى » .

( الخامس ) تقديم الصفة الجملة على الصفة المفردة ، نحو « ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً » .

( السادس ) حذف ياء المنقوص المعرف ، نحو « الكبير المتعال » « يوم التناد » .

( السابع ) حذف ياء الفعل غير المجزوم ، نحو « والليل اذا يسر » .

( الثامن ) حذف ياء الاضافة نحو « وكيف كان عذابي ونذر » « فكيف كان عقاب » .

( التاسع ) زيادة حرف المد ، نحو « الظنونا » و « الرسولا » و « السبيلا » . ومنه ابقاؤه مع الجازم نحو « لاتخاف دركاً ولاتخشى » « سنقرئك فلا تنسى » على القول بأنه نهي .

( العاشر ) صرف ما لا ينصرف نحو « قواريرا قواريرا » .

( الحادي عشر ) ايثار تذكير اسم الجنس كقوله « أعجاز نخل منقعر » .

( الثاني عشر ) ايثار تأنيثه نحو « اعجاز نخل خاوية » ونظير هذين قوله في القمر « وكل صغير وكبير مستطر » وفى الكهف « لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها » .

( الثالث عشر ) الاقتصار على احد الوجهين الجائزين قرىء بهما في السبع في غير ذلك كقولك تعالى « فأولئك تحروا رشداً » ولم يجيء رشدا في السبع ، وكذا « هيء لنا من امرنا رشدا » لأن الفواصل في السورتين بحركة الوسط ، وقد جاء في « وان يروا سبيل الرشد » وبهذا يبطل ترجيح الفارسي قراءة التحريك بالاجماع عليه فيما تقدم. ونظير ذلك قراءة « تبت يدا ابى لهب » بفتح الهاء وسكونها ولم يقرأ « سيصلى ناراً ذات لهب » الا بالفتح لمراعاة الفاصلة .

( الرابع عشر ) ايراد الجملة التى رد بها ما قبلها على غير وجه المطابقة في الاسمية والفعلية . كقوله تعالى « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » لم يطابق بين قولهم « آمنا » وبين مارد به فيقول ولم يؤمنوا او وما آمنوا لذلك .

( الخامس عشر ) ايراد احد القسمين غير مطابق للاخر كذلك نحو « وليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » ولم يقل الذين كذبوا .

( السادس عشر ) ايراد احد جزئي الجملتين على غير الوجه الذي اورد نظيرها من الجملة الأخري نحو « اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون » .

( السابع عشر ) ايثار اغرب اللفظين نحو « قسمة ضيزى » ولم يقل جائرة ، « لينبذن في الحطمة » ولم يقل جهنم او النار ، وقال في المدثر « سأصليه سقر » وفي سئل « انها لظى » وفي القارعة « فأمه هاوية » لمراعاة فواصل كل سورة :

( الثامن عشر ) اختصاص كل من المشتركين بموضع نحو « وليذكر اولو الألباب » وفي سورة طه « ان في ذلك لآيات لأولي النهى » .

( التاسع عشر ) حذف المفعول نحو « فأما من اعطي واتقى » ، « ما ودعك ربك وما قلى » ومنه حذف متعلق افعل التفضيل نحو « يعلم السر واخفى » ، « خير وابقى » .

( العشرون ) الاستغناء بالافراد عن التثنية نحو « فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى » .



( الحادي والعشرون ) الاستغناء به عن الجمع نحو « واجعلنا للمتقين اماما » ولم يقل ائمة كما قال « وجعلناهم ائمة يهدون » « ان المتقين في جنات ونهر » اي انهار .

( الثاني والعشرون ) الاستغناء بالتثنية عن الافراد نحو « ولمن خاف مقام ربه جنتان » . قال الفراء : اراد جنة كقوله « فان الجنة هي المأوى » فثنى لأجل الفاصلة . قال : والقوافي تحتمل من الزيادة والنقصان ما لا يحتمله سائر الكلام ، ونظير ذلك قول الفراء ايضاً في قوله تعالى « اذا انبعث اشقاها » فانهما رجلان قدار وآخر معه ولم يقل اشقياها للفاصلة ، وقد انكر ذلك ابن قتيبة واغلظ فيه وقال : انما يجوز في رؤوس الآي زيادة هاء السكت او الألف او حذف

همز او حرف ، فأما ان يكون الله وعد بجنتين فيجعلهما جنة واحدة لأجل رؤوس الآى معاذ الله ، وكيف هذا وهو يصفها بصفات الاثنين قال « ذواتا افنان » ثم قال وفيهما ، واما ابن الصائغ فانه نقل عن الفراء انه اراد جنات فأطلق الاثنين على الجمع لأجل الفاصلة ، ثم قال وهذا غير بعيد ، قال وانما عاد الضمير بعد ذلك بصيغة التثنية مراعاة للفظ ، وهذا هو الثالث والعشرون .

( الرابع والعشرون ) الاستغناء بالجمع عن الافراد نحو « لا بيع فيه ولا خلال » اي ولا خلة كما فى الآية الاخرى ، وجمع مراعاة للفاصلة .

( الخامس والعشرون ) اجراء غير العاقل مجرى العاقل نحو « رأيتهم لى ساجدين » ، « كل في فلك يسبحون » .

( السادس والعشرون ) امالة مالا يمال كآي طه والنجم .

( السابع والعشرون ) الاتيان بصيغة المبالغة كقدير وعليم مع ترك ذلك في نحو هو القادر وعالم الغيب ، ومنه « وما كان ربك نسيا » .

( الثامن والعشرون ) ايثار بعض اوصاف المبالغة على بعض نحو « ان هذا لشيء عجاب » اوثر على عجيب لذلك .

( التاسع والعشرون ) الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه نحو « ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً واجل مسمى » .

( الثلاثون ) ايقاع الظاهر موقع المضمر نحو « والذين يمسكون بالكتاب واقاموا الصلاة انا لا نضيع اجر المصلحين » وكذا آية الكهف

( الحادي والثلاثون ) وقوع مفعول موقع فاعل كقوله « حجاباً

مستوراً » ، « كان وعده مأتيا » اى ساتراً وآتياً .

( الثاني والثلاثون ) وقوع فاعـل موقع مفعول نحو « عيشة راضية » ، « ماء دافق » .

( الثالث والثلاثون ) الفصل بين الموصوف والصفة نحو « اخرج المرعى فجعله غثاء احوى » إن اعرب احوى صفة المرعى ، اى حالا.

( الرابع والثلاثون ) ايقاع حرف مكان غيره نحو « بأن ربك اوحى لها » والأصل اليها .

( الخامس والثلاثون ) تأخير الوصف غير الأبلغ عن الأبلغ ، ومنه « الرحمن الرحيم » ، « رؤف رحيم » لأن الرأفة ابلغ من الرحمة .

( السادس والثلاثون ) حذف الفاعل ونيابة المفعول نحو « وما لاحد عنده من نعمة تجزى » .

( السابع والثلاثون ) اثبات هاء السكت نحو « ماليه » ، « سلطانيه » « ماهيه » .

( الثامن والثلاثون ) الجمع بين المجرورات نحو « ثم لا تجد لك به علينا تبيعاً » فان الاحسن الفصـل بينها ، الا ان مراعاة الفاصلة اقتضت عدمه وتأخير تبيعا .

( التاسع والثلاثون ) العدول عن صيغة المضي الى صيغة الاستقبال نحو « فريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون » والاصل قتلتم .

( الاربعون ) تغيير بنية الكلمة نحو « وطور سنين » والاصل سينا

( تنبيه ) قال ابن الصائغ لا يمتنع في توجيه الخروج عن الاصل في الآيات المذكورة امور اخرى مع وجه المناسبة ، فان القرآن العظيم - كما جاء في الاثر - لاتنقضي عجائبه . انتهى .

فان قلت : اذا كان مراعاة الفاصلة بهذه المكانة من الأهمية فهلا روعيت الفاصلة في جميع القرآن ، وما الوجه في ورود بعضه مسجوعاً وبعضه غير مسجوع ؟

قلنا : ان القرآن نزل بلغة العرب وعلى عرفهم وعاداتهم ، وكان الفصيح منهم لا يكون كلامه كله مسجوعاً لما فيه من امارات التكلف والاستكراه لا سيما مع طول الكلام ، فلم يرد كله مسجوعاً جرياً منه على عرفهم في اللطافة الغالبة أو الطبقة العالية من كلامهم . ولم يخل من السجع لأنه يحسن في بعض الكلام ، ولا يقدح خلوه في بعض الآيات لما تقدم من ان القرآن نزل على اساليب الفصيح من كلام العرب . فوردت الفواصل فيه بازاء ورود الاسجاع في كلامهم ، وانما لم يجر على اسلوب واحد لأنه لا يحسن في الكلام جميعاً ان يكون مستمراً على نمط واحد ، لما فيه من التكلف ولما فيه من الملل ، ولأن الافتنان في الكلام - كما يجيء في بحث الالتفات - احسن من الاستمرار على نمط واحد ، لأن الكلام اذا نقل عن اسلوب من اساليب الفصاحة الى اسلوب آخر كان احسن تطرية لنشاط السامع واكثر ايقاظاً للاصغاء اليه .

( والى هذا ) اي الى ما ذكره بقوله « ثم ليس هذه الامور المذكورة » الخ ( اشار المصنف بقوله : فالبلاغة صفة راجعة الى اللفظ ) فيقال هذا اللفظ او هذا الكلام بليغ ، والسر في ذلك ان البلاغة المطابقة ، وهي تحصل بالكلام - اى بمطابقة الكلام - لمقتضى الحال ، فتكون البلاغة وهي المطابقة راجعة الى اللفظ اى الكلام لأنه المطابق

( لكن لا من حيث انه ) اي اللفظ والكلام ( لفظ وصوت ) مع

قطع النظر عن معناه ( بل ) رجوع البلاغة الى اللفظ والكلام ( باعتبار افادته ) اي اللفظ والكلام ( المعنى ، يعني الغرض المصوغ له الكلام ) والمراد من الغرض المعنى الذي يعتبره البلغاء في كلامهم ، اي الخصوصيات والمزايا التي يقتضيها الحال الزائدة على اصل المراد ، كالحذف والذكر والتقديم والتأخير وغيرها مما يقتضيها المقام .

( بالتركيب ) اي بسبب التركيب ، وهو ظرف لغو ( متعلق بافادته ) حاصله : ان افادة اللفظ والكلام الغرض انما هو بسبب التركيب فلأجل ذلك وعند ذلك يتصف اللفظ والكلام بالبلاغة .

قال في المثل السائر : وأما البلاغة فان اصلها في وضع اللغة من الوصول والانتهاء ، يقال بلغت المكان اذا انتهيت اليه ، ومبلغ الشيء منتهاه ، وسمي الكلام بليغاً من ذلك ، اي انه قد بلغ الأوصاف اللفظية والمعنوية .

والبلاغة شاملة للألفاظ والمعاني ، وهي اخص من الفصاحة كالانسان من الحيوان ، فكل انسان حيوان وليس كل حيوان انساناً ، وكذلك يقال كل كلام بليغ فصيح وليس كل كلام فصيح بليغاً .

ويفرق بينها وبين الفصاحة من وجه آخر غير الخاص والعام ، وهو انها لا تكون الا في اللفظ والمعنى بشرط التركيب ، فان اللفظة الواحدة لا يطلق عليها اسم البلاغة ويطلق عليها اسم الفصاحة ، اذ يوجد فيها الوصف المختص بالفصاحة وهو الحسن ، وأما وصف البلاغة فلا يوجد فيها لخلوها من المعنى المفيد الذي ينتظم كلاماً . انتهى .

( وذلك لما مر من انها ) اي البلاغة ( عبارة عن مطابقة الكلام الفصيح لمقتضي الحال ، وظاهر ان الكلام من حيث انه ألفاظ مفردة

وكلم مجردة من غير اعتبار افادته المعنى عند التركيب لا يتصف بكونه مطابقاً له ) اى لمقتضى الحال ( او غير مطابق ) له ، ( ضرورة ان هذا المعنى ) اى المطابقة ( انما يتحقق عند تحقق المعاني و ) هو كما تقدم آنفاً ( الأغراض التى يصاغ لها الكلام ) .

قال الشيخ : ان اللفظ تبع للمعنى في النظم ، وان الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس ، وانها لو خلت من معانيها حتى تتجرد اصواتاً واصداء حروف لما وقع في ضمير ولا هجس في خاطر - انتهى .

وقال ايضاً : ليس لنا اذا نحن تكلمنا في البلاغة والفصاحة مع معاني الكلم المفردة شغل ولا هي منا بسبيل ، وانما نعمد الى الأحكام التي تحدث بالتأليف والتركيب - انتهى .

وليعلم ان اطلاق الفصاحة على البلاغة واقع في ألسنة علماء هذا الفن ، لا سيما الشيخ ، فانه اطلقها عليها في مواضع من دلائل الاعجاز، فصح قول الخطيب ( وكثيراً ما ) وقوله ( نصب ) إما بفتح الأول وسكون الثاني فمصدر بمعني منصوب او ذو نصب ، وإما بضم الأول او كسر الثاني فهو فعل مبني للمفعول ، حاصله ان كثيراً منصوب ( على الظرفية ) الزمانية ( لأنه ) ههنا ( من صفة الاحيان ) اي الأزمان ، فكما ان اسم الزمان ينصب على الظرفية فكذا صفته ، فالمعنى زماناً كثيراً او حيناً كثيراً .

قال في التصريح : والثالث ( مما يعرض عليه الدلالة الظرفية ) ما كان صفة لأحدهما ( اي الزمان والمكان ) كجلست طويلا من الدهر شرقي الدار ، فطويلا وشرقي مفعول فيها منصوبان نصب ظرف الزمان

والمكان ، لأنهما لما وصف بهما الزمان والمكان عرضت لهما اسمية الزمان والمكان ، فطويلا صفة للزمان ومن الدهر بيان له وشرقي صفة للمكان وذكر الـداو ممين له ، والاصل زمناً طويلا ومكاناً شرقياً - انتهى .

وقال بعض المحشين على شرح ابن عقيل : ذكر الشارح تبعاً للناظم شيئاً واحداً مما ينوب عن الظرف وهو المصدر - الى ان قال - وقد بقي عليه اشياء تنوب عن الظرف زمانياً او مكانياً :

الأول - لفظ بعض وكل مضافين الى الظرف ، نحو « بحثت عنك كل مكان » و « سرت كل اليوم » ، وذلك من جهة ان كلمتي بعض وكل بحسب ما تضافان اليه ، وقد مضى انهما ينوبان عن المصدر في المفعولية المطلقة .

الثاني - صفة الظرف ، نحو « سرت طويلا شرقي القاهرة » .

الثالث - اسم العدد المميز بالظرف ، نحو « مرضت ثلاثة ايام » « وسرت ثلاثة عشر فرسخاً » .

الرابع - ألفاظ معينة تنوب عن اسم الزمان نحو « احقاً انتهى هذا » .

قال بعض المحققين : ان قوله « لأنه من صفة الاحيان » الخ ، ان اراد الاستدلال على مجرد صحة النصب على الظرفية فمسلم ، وان اراد الاستدلال على وجوبه فممنوع ، لأنه يمكن ان يكون كثيراً نصباً على المفعولية المطلقة ، اي وتسمية كثيراً - انتهى .

قال في التصريح : ينوب عن المصدر في الانتصاب على المفعول المطلق ما يدل على المصدر من صفة له ، كسرت احسن السير ، والاصل

سرت السير احسن السير ، فحذف الموصوف لدلالة اضافة صفته الى مثله عليـه ونابت منابه وانتصبت ، و « اشتمل الصماء » والاصل الشملة الصماء فحذف الموصوف ونابت صفته منابه .

ثم قال المحقق المتقـدم : ان قلت : ان التسمية وضع الاسم على المسمى ، وهو شيء واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ، وحينئذ فلا يصح وصفها بالكثرة . اجيب : بأنه على هذا الوجه يراد بالتسمية الاطلاق والاستعمال ، وهو يتعدد ، فصح الوصف بالكثرة .

ان قلت : على هذا كان مقتضى الظاهر ان يقول « كثيرة » . فالجواب ان صفة المصدر لا يجب تأنيثها لتأنيثه ، لأنه مؤل بأن والفعل اوما والفعل والفعل لا يؤنث ، او ان التسمية لما كانت بمعنى الاطلاق ذكر الصفة نظراً لذلك ، ولعل الشارح انما ترك التنبيه على ذلك الوجه لما ورد عليه مما علمت ، او ان الانتصاب على الوصفية في مثله معروف لا يحتاج الى تعرض ، فلهذا أشار الى وجه آخر من الاعراب .

( و ) أما ( ما ) الواقعة بعد كثيراً او بعد قليلا ففيها احتمالات سننقلها عن ابن هشام . والمتحصل من اول تلك الاحتمالات انها بعد كثيراً ( لتأكيد معنى الكثرة والعامل ) في كثيراً وكذلك في قليلا (مما يليه ) كيسمى في المتن الاتي بعيد هـذا ( على ما ذكره ) الزمخشر ( في الكشاف في قوله تعالى « قليلا ما تشكرون » ) .

وهذا نص ما في الكشاف : « فقليلا ما يؤمنون » اى فايماناً قليلا يؤمنون ، وما مزيدة ، وهو ايمانهم ببعض الكتاب ، ويجوز ان تكون القلة بمعنى العدم - انتهى .

قال السفاقسي : واعترض بأن كون القلة بمعنى العدم انما نقله

النحويون في نحو « اقل رجل يقول ذلك » و « قلما يقوم زيد » و « قليل من الرجال يقول ذلك » ، وأما اذا كان قليلا منصوباً بفعل مثبت نحو « قمت قليلا » او « قليلا ما قمت » فلا يذهب احد الى انه بمعنى النفي المحض - انتهى .

وفي ذيل هذا الكلام تأمل يظهر وجهه مما يأتي .

قال ابن هشام : واما قوله تعالى « فقليلا ما يؤمنون » فما محتملة لثلاثة اوجه :

« احدها » - الزيادة ، فتكون إما لمجرد تقوية الكلام مثلها في « فبما رحمة » فتكون حرفاً باتفاق وقليلا في معنى النفي مثلها في قوله :

انيخت فألقت بلدة فوق بلدة　　　قليل بها الاصوات الا بغامها

وإما لافادة التقليل مثلها في « اكلت اكلا ما » ، وعلى هذا يكون تقليلا بعد تقليل ، ويكون التقليل على معناه ، ويزعم قوم ان ما هذه اسم كما قدمناه في « مثلا ما بعوضة » .

وقال المحشي معلقاً على قوله « قدمنا » : هذا اشارة الى ما المفيدة للتقليل ، وقدمه في « مثلا ما بعوضة » حيث قال هناك : وقيل ما اسم نكرة صفة لمثلا ، اذ لا معنى لكونها صفة لمثلا الا افادتها تقليلا - انتهى كلام المحشي .

« والوجه الثاني » - النفي وقليلا نعت لمصدر محذوف او لظرف محذوف ، اى ايماناً قليلا او زماناً قليلا ، اجاز ذلك بعضهم ويرده امران : احدهما ان ما النافية لها الصدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها ، ويسهل ذلك شيئاً ما على تقدير قليلا نعتاً للظرف ، لأنهم يتسعون

في الظروف ، وقد قال « ونحن عن فضلك ما استغنينا » . والثاني انهم لا يجمعون بين مجازين ( وهما في الآية حذف الموصوف وتقديم المعمول على عمله وكلاهما خلاف الاصل ، ومنع ذلك مستنداً بنحو « احيى الأرض شباب الزمان » فان فيه ايضاً جمع بين مجازين احدهما تقديم المعمول والثاني شباب الزمان كما يأتي في باب الاسناد ) . ثم قال: ولهذا لم يجيزوا « دخلت الامر » لئلا يجمعوا بين حذف في وتعليق الدخول باسم المعنى ، بخلاف « دخلت في الامر » و « دخلت الدار » واستقبحوا « سير عليه طويلا » و « سير عليه سير طويل » او « زمن طويل » لئلا يجمعوا بين جعل الحدث او الزمان مسيراً وبين حذف الموصوف بخلاف « سير عليه »

« والثالث » ـ ان تكون مصدرية ، وهي وصلتها فاعل بقليلا وقليلا حال معمول لمحذوف دل عليه المعنى ، اى لعنهم الله فأخروا قليلا ايمانهم ، اجازه ابن الحاجب ورجح معناه على غيره ـ انتهى كلام ابن هشام مع ذكر بعض الحواشي على كلامه في الاثناء .

وقال بعض ارباب الحواشي على قوله « ويسهل ذلك شيئاً ما » الخ في الشرح : الظاهر انه لا ينبغي ان يسهل عند المصنف ذلك ولا شيئاً ما ، لأنه صرح بأن هذا الاتساع في تقديم الظرف المعمول لما بعد ما عليها مخصوص بالشعر والكلام في غيره ، بل في افصح الكلام .

وأقول : لم يرد المصنف من هذا الكلام الا بيان ان هذا الرد ليس في هذين التقديرين على حد سواء ، بل انه يسهل يسيراً على تقدير قليلا نعتاً لظرف ، ولا يسهل شيئاً على تقدير كونه نعتاً لمصدر. ولا يخفى ان ذلك لا يقتضي جواز تقديم الظرف المعمول لما بعد ما النافية

عليها في نثر الكلام فضلا عن الصحة ، فان قوله « يسهل شيئاً ما » اشارة الى جوازه في الشعر لكونه اولى بالجواز - انتهى .

( اى في كثير من الاحيان ) اي حيناً كثيراً او تسمية كثيراً ( يسمى ذلك الوصف المذكور ) في قوله : فالبلاغة صفة راجعة الى اللفظ - الخ ( فصاحة ايضاً كما يسمى ) ذلك الوصف ( بلاغة ) .

والحاصل : ان الفصاحة يطلق على مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، كما ان البلاغة ايضاً يطلق عليها ، فكثيراً ما يكون المراد بالفصاحة ما هو المراد بالبلاغة ، لا ما تقدم من خلوص الكلام من ضعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها .

( وفي هذا ) اي في قوله : وكثيراً ما يسمى فصاحة ايضاً ( اشارة الى دفع التناقض المتوهم من كلام الشيخ في دلائل الاعجاز ، فانه ذكر في مواضع منه ان الفصاحة صفة راجعة الى المعنى والى ما يدل عليه باللفظ دون اللفظ نفسه ) .

فمن تلك المواضع ما هذا نصه : « فصل » وهذا فن من الاستدلال لطيف على بطلان ان تكون الفصاحة صفة للفظ من حيث هو لفظ : لا تخلو الفصاحة من ان تكون صفة في اللفظ محسوسة تدرك بالسمع او تكون صفة فيه معقولة تعرف بالقلب ، فمحال ان تكون صفة في اللفظ محسوسة ، لأنها لو كانت كذلك لكان ينبغي ان يستوي السامعون للفظ الفصيح في العلم بكونه فصيحاً ، واذا بطل ان تكون محسوسة وجب الحكم ضرورة بأنها صفة معقولة ، واذا وجب الحكم بكونها صفة معقولة فانا لا نعرف للفظ صفة يكون طريق معرفتها النقل دون الحس الا دلالتها على معناه ، واذا كان كذلك لزم منه العلم بأن

وصفنا اللفظ بالفصاحة وصف له من جهة معناه لا من جهة نفسه ، وهذا ما لا يبقى لعاقل معه عذر في الشك . والله الموفق للصواب - انتهى .

( و ) ذكر ( في بعضها ) اى فى بعض المواضع الأخر من دلائل الاعجاز ( ان فضيلة الكلام ) اي فصاحته ( للفظه لا لمعناه ، حتى ان المعاني مطروحة في الطريق يعرفها الأعجمي ) وهو من لا يفصح وان كان عربياً ( والعربي ) وهو المنسوب الى سكان الأمصار كما في المجمع ، او من كان ثابت النسب في العرب وان كان غير فصيح كما في المصباح ، والأول انسب نظراً الى ما بعده - اى القروي - بناء على معناه الاول الآتي ، والثاني اولى نظراً الى ما قبله اي الاعجمي ان قلنا معناه - كما في دلائل الاعجاز - الذي لا يعرف معاني ألفاظ العربية اصلا ، ويؤيد ذلك ان الاعجمي جاء في كلام الجاحظ بدون ان يكون في اوله همزة ، ونحن ننقل كلامه عن قريب والشيخ اعرف بكلامه ( والقروي ) من كان منسوباً الى القرية .

قال في المصباح : القرية هي الضيعة . وقال في كفاية المتحفظ : القرية كل مكان اتصلت به الأبنية واتخذ قراراً ، وتقع على المدن وغيرها والجمع قرى على غير قياس . قال بعضهم : لأن ما كان على فعلة من المعتل فبابه ان يجمع على فعال بالكسر ، مثل ظبية وظباء وركوة وركاء ، والنسبة اليها قروي على غير قياس .

( والبدوي ) المنسوب الى البادية . قال في المصباح : البدو مثل فلس خلاف الحضر ، والنسبة الى البادية بدوي على غير قياس - انتهى

( ولا شك ان الفصاحة من صفاته الفاضلة ، فتكون راجعة الى

اللفظ دون المعنى ) الى هنا كان كلام الشيخ في ان الفصاحة صفة راجعة الى اللفظ دون المعنى ، ثم ايد هذا بنقل كلام عن الجاحظ وهذا نصه : ان سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة ، وان سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير فيه ، كالفضة او الذهب يصاغ منهما خاتم او سوار ، فكما انه محال اذا انت اردت النظر في صوغ الخاتم وجودة العمل ورداءته ان تنظر الى الفضة الحاملة لتلك الصورة او الذهب الذي وقع فيه ذلك العمل ، كذلك محال اذا اردت ان تعرف مكان الفضل ، والمزية في الكلام ان تنظر في مجرد معناه ، وكما لو فضلنا خاتماً على خاتم - بأن تكون فضة هذا أجود او فصته انفس - لم يكن ذلك تفضيلا له من حيث هو خاتم كذلك ينبغي اذا فضلنا بيتاً على بيت من اجل معناه ان لا يكون ذلك تفضيلا له من حيث هو شعر وكلام - الى ان قال - والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والقروي والبدوي ، وانما الشأن في اقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وصحة الطبع وكثرة الماء وجودة السبك ، وانما الشعر صياغة وضرب من التصوير - انتهى .

ولا يخفى عليك ان بهذا يظهر ان الأعجمي بالالف من غلط النساخ فلا وجه لما في بعض الحواشي من احسنية اسقاط الواو - فتأمل جيداً

( فوجه التوفيق بين الكلامين ) اي كلام الشيخ في المواضع التي ذكر أن الفصاحة صفة راجعة الى المعنى دون اللفظ ، وكلامه في بعض المواضع الأخر التي ذكر فيها ان فضيلة الكلام للفظه لا لمعناه ( انه ) اي الشيخ ( اراد بالفصاحة ) والفضيلة ( معنى البلاغة كما ) قدمنا ان اطلاق الفصاحة على البلاغة واقع في ألسنة العلماء ، وسيأتي نقله

عن القوشجي ايضاً والشيخ ( صرح به ) اي بأنه اراد بالفصاحة معنى البلاغة في مواضع كثيرة من دلائل الاعجاز ، ( فحيث اثبت انها ) اي الفصاحة ( من صفات الألفاظ اراد انها ) بالنسبة الى الألفاظ من قبيل الصفة بحال متعلق الموصوف ، وذلك لأنها ليست من صفات الألفاظ من حيث هي ألفاظ مفردة وكلم مجردة ، بل تكون من صفاتها ( باعتبار افادتها المعاني عند التركيب ) كما نقلناه عنه آنفاً ( وحيث نفي ذلك ) اى نفى كونها من صفات الألفاظ ( اراد ) بالنفي ( انها ليست من صفات الألفاظ المفردة والكلم المجردة ، من غير اعتبار التركيب ) الموجب لافادتها المعاني ( وحينئذ ) اى حين اراد بالاثبات شيئاً وبالنفي شيئاً آخر - كما بينا - فيعلم انه ( لا تناقض ) بين الكلامين ( لتغاير محلي النفي والاثبات ) وذلك لما ثبت في محله من انه يشترط في التناقض الاتحاد في امور ثمانية ، كما قال قائلهم في شعره الفارسي :

در تناقض هشت وحدت شرط دان      وحدت موضوع و محمول ومكان
وحدت شرط اضافه جزء وكل      قوه وفعل است در اخر زمان

( هذا خلاصة كلام المصنف ) في دفع التناقض المتوهم من كلام الشيخ مع توضيح منا ، وحاصله : ادعاء عدم الاتحاد مكاناً كما يظهر من كلام الشارح نقلا عنه ، او شرطاً كما يظهر من التأمل الصادق.

( و ) كيفما كان هذا دفع وتفسير بما لا يرضى صاحبه ، لأن الدفع وطريقه ليس بما ادعاه من تغاير محلي النفي والاثبات او الشرط، بل الدفع انما هو بتغاير الموضوع - اعنى الفصاحة - و ( كأنه ) اي المصنف وقع فيما وقع فيه لأنه ( لم يتصفح دلائل الاعجاز حق التصفح ليطلع على ما هو مقصود الشيخ ) من الفصاحة في الكلامين . ( فان

محصول ) بمجوع ( كلامه فيه ) اي في دلائل الاعجاز ( هو ان الفصاحة ) عندهم ( تطلق على معنيين ) متغايرين : ( احدهما ما مر في صدر المقدمة ) من ان الفصاحة في المفرد « خلوصه من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوي » وفي الكلام « خلوصه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها » ( ولا نزاع في رجوعها ) اي الفصاحة بأحد هذين المعنيين ( الى نفس اللفظ ، و ) المعنى ( الثاني ) الذي تطلق الفصاحة عليه ( انها وصف في الكلام به ) اى بهذا الوصف ( يقع التفاضل ، و ) به ( يثبت الاعجاز ) للقرآن ( وعليه ) اى على هذا الوصف ( تطلق البراعة والبلاغة والبيان ) والفصاحة ( وما شاكل ذلك ) مما يدل على فضيلة فيها ( ولا نزاع ايضاً في ان الموصوف بها عرفاً هو اللفظ ، اذ يقال ) عرفاً ( لفظ فصيح ولا يقال معنى فصيح ) .



ومن مواضع التي يتحصل منه ان الفصاحة عندهم تطلق على ذينك المعنيين ما هذا نصه : واعلم انك كلما نظرت وجدت سبب الفساد واحداً ، وهو ظنهم الذي ظنوه في اللفظ وجعلهم الأوصاف التي تجري عليه كلها اوصافاً له في نفسه ومن حيث هو لفظ وتركهم ان يميزوا بين ما كان وصفاً له في نفسه وبين ما كانوا قد اكسبوه اياه من اجل امر عرض في معناه ، ولما كان هذا دأبهم ثم رأوا الناس واظهر شيء عندهم في معنى الفصاحة تقويم الاعراب والتحفظ من اللحن لم يشكوا أنه ينبغي ان يعتد به في جملة المزايا التي يفاضل بها بين كلام وكلام في الفصاحة ، وذهب عنهم ان ليس هو من الفصاحة التي يعنينا امرها في شيء ، وان كلامنا في فصاحة تجب للفظ لا من اجل شيء يدخل

في النطق ولكن من اجل لطائف تدرك بالفهم ، وانا نعتبر في شأننا هذا فضيلة تجب لاحد الكلامين على الآخر من بعد ان يكونا قد برئا من اللحن وسلما في ألفاظهما من الخطأ - انتهى .

فظهر انه لا نزاع بينهم في الموصوف في كل واحد من قسمي الفصاحة وفيما هي راجعة اليه ، ( وانما النزاع في ان منشأ هذه الفضيلة ) التي تطلق عليها البراعة والبلاغة والبيان والفصاحة وماشاكل ذلك ( ومحلها هو اللفظ او المعنى ) اللغوي الذي يسمى فيما بعد المعنى الاول ، فقال فريق منهم منشائها هو اللفظ وحده ، وفريق آخر انه هو المعنى الاول وحده .

( والشيخ ينكر على كلا الفريقين ) اى الفريق الذى يقول منشأ هذه الفضيلة هو اللفظ وحده والفريق الذي يقول منشائها هو المعنى وحده ( ويقول : ان الكلام الذي يدق فيه النظر ويقع به التفاضل هو الذي يدل بلفظه على المعنى اللغوي ) او الشرعي او العرفي ( ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية على المعنى المقصود ) كالمضيافية في كثير رماد القدر وطول القامة في طويل النجاد ، وكون المرأة مترفة مخدومة في قولك فيها « نؤم الضحى » ، وأما الكلام الذي ليس له دلالة ثانية ولا يدق فيه النظر فسيأتي انه ملحق بأصوات الحيوانات ( فهناك ) ثلاثة اشياء : ( ألفاظ ، ومعان اول ، ومعان ثوان ) .

ومما يدل على ذلك انه قال في موضع من دلائل الاعجاز ماهذا نصه : الكلام على ضربين : ضرب انت تصل منه الى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، وذلك اذا قصدت ان تخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة فقلت « خرج زيد » وبالانطلاق عن عمرو فقلت « عمرو

منطلق ، وعلى هذا القياس . وضرب آخر انت لا تصل منه الى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذى يقتضيه موضوعه في اللغة ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها الى الغرض ، ومدار هذا الامر على الكناية والاستعارة والتمثيل . الى ان قال . : اولا ترى انك اذا قلت « هو كثير رماد القدر » او قلت « طويل النجاد » او قلت في المرأة « نؤم الضحى » فانك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره ، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرضك ، كمعرفتك من كثير رماد القدر انه مضياف ومن طويل النجاد انه طويل القامة ومن نؤم الضحى في المرأة انها مترفة مخدومة لها من يكفيها امرها .

ثم قال : واذ قد عرفت هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة ، وهي ان تقول المعنى ومعنى المعنى : تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل اليه بغير واسطة ، وبمعنى المعنى ان تعقل من اللفظ معنى ثم يفضى بك ذلك المعنى الى معنى آخر . انتهى .

( والشيخ يطلق على الأول بل على ترتيبها ) اى المعاني الأول ( في النفس ثم ترتيب الألفاظ في النطق على حذوها ) اى المعاني الأول ( اسم النظم والصور والخواص والمزايا والكيفيات ) .

فانه قال في جملة كلام له : ان النظم في الحروف هو تواليها في النطق فقط ، وليس نظمها بمقتضى عن معنى ( اى ليس واجباً لمعنى اقتضاه ) ولا الناظم بمقتف في ذلك رسماً من العقل اقتضى ان يتحرى في نظمه لها ما تحراه ، فلو أن واضع اللغة كان قد قال

ببعض مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي الى فساد ، وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك ، لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس ، فهو نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء الى الشيء كيف جاء واتفق ، وكذلك كان عندهم نظيراً للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشي والتحبير وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الاجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضي كونه هناك وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح .

وقال ايضاً : لو كان القصد بالنظم الى اللفظ نفسه دون ان يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس ثم النطق بالألفاظ على حذوها لكان ينبغي ان لا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النظم او غير الحسن فيه ، لأنهما يحسان بتوالي الألفاظ في النطق احساساً واحداً ولا يعرف احدهما في ذلك شيئاً يجهله الآخر .

وقال ايضاً : اعلم ان ما ترى انه لا بد منه من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر ، ولكنه شيء يسبب الأول ( اي المطلوب الأول وهو المعنى الاول - فتأمل ) ضرورة ، من حيث ان الألفاظ اذا كانت اوعية للمعاني فانها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها ، فاذا وجب لمعنى ان يكون اولا في النفس وجب اللفظ الدال عليه ان يكون مثله اولا في النطق - انتهى .

( و ) الشيخ ( يحكم قطعاً بأن الفصاحة ) بالمعنى الثاني - اي الوصف الذي به يقع التفاضل ويثبت الاعجاز - ( من الأوصاف

الراجعة اليها ) اى الى المعاني الأول ( وان الفضيلة ) التي بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة وما شاكل ذلك من الاوصاف التى تدل على فخامته وعظمته وارتفاع شأنه ( انما هي ) اى الاوصاف ( فيها ) اى في المعاني الأول ( لا في الالفاظ المنطوقة التي هي الأصوات والحروف ) هذا العطف - اى عطف الحروف على الأصوات - من المويصات ، وذلك لما في ماهية الحروف من اختلاف الآراء .

قال القوشجي في بحث المسموعات من التجريد : قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزاً في المسموع ، والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند آخرين - انتهى .



فلا يصح العطف الا على القول الثاني المنسوب الى بعض ، فلاوجه لما قاله الفاضل المحشي من ان العطف مبنى على ان اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف ، وذلك لأن قولهم « اللفظ صوت معتمد على مخارج الحروف » ظاهره هو القول الثالث المنسوب الى آخرين ، لأن المراد بالاعتماد هي الكيفية العارضة ، والظاهر من العطف - كما قلنا - ان الحروف نفس الاصوات ، فتأمل جيداً .

( ولا في المعاني الثواني التي هي الاغراض التي يريد المتكلم اثباتها او نفيها ) كالمضيافية وطول القامة والمترفية والمخدومية .

( فحيث يثبت ) الشيخ ( انها ) اي الفضيلة والبلاغة والفصاحة وما شاكل ذلك ( من صفات الالفاظ او ) يثبت انها من صفات

( المعاني ) فحينئذ ( يريد بهما ) اي بالالفاظ والمعاني كلاهما ( تلك المعاني الاول ) اى كثرة الرماد وطول النجاد ونؤمية الضحى مثلا فقط ، اي يريد بالالفاظ المعاني الاول اللغوية ، كما انه يريد بالمعاني ايضاً تلك المعاني الاول اللغوية ، وسيذكر وجه التعبير بالالفاظ وارادة تلك المعاني بعيد هـذا في قوله « كما قال » الخ .

( وحيث ينفى ) الشيخ ( ان يكون ) الفضيلة والبلاغة والفصاحة وما شاكل ذلك ( من صفاتهما ) اى الالفاظ والمعانى ( يريد ) الشيخ ( بالألفاظ الألفاظ المنطوقة ) التى هي الاصوات والحروف ،يعني اللفظة المركبة من « ك » « ث » « ي » « ر » مثلا ونحوها ( و ) يريد ( بالمعانى المعانى الثواني ) اى المضيافية وطول القامة والمترفية ونحوها ( التي جعلت مطروحة في الطريق وسوّي فيها ) اي في المعاني الثواني ( بين العامة والخاصـة ) اى بين العجمى والعربي والقروي والبدوي ، اى بين الفصيح وغير الفصيح .

قال في دلائل الاعجاز مشيراً الى ذلك ما هذا نصه : انهم لم يوجبوا للفظ ما اوجبوه من الفضيلة ، وهم يعنون نطق اللسان واجراس الحروف ، ولكن جعلوا كالمواضعة فيما بينهم ان يقولوا اللفظ وهم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى والخاصة التي حدثت فيه ، ويعنون الذي عناه الجاحظ حيث قال : وذهب الشيخ ( يعني استاذ الجاحظ ) الى استحسان المعاني ، والمعانى مطروحة وسط الطريق يعرفها العربى والعجمي والحضرى والبدوى ، وانما الشعر صياغة وضروب من التصوير . انتهى .

توضيح ذلك : ان المخاطب اذا كان منكراً مثلا فكل متكلم - سواء كان من العامة او الخاصة - يعرف ان المقام يقتضي التأكيد، لكن الخاصة يعرف كيفية التأكيد وترتيب المعاني الاول المستلزم لترتيب الالفاظ حتى يزول انكاره ، بخلاف العامة فانهم غافلون عن ذلك .

( ولست انا احمل كلامه ) اي الشيخ ( على هذا ) اى على ما حققه التفتازاني وبينه بقوله : ان الشيخ ينكر على كلا الفريقين - الى قوله - وسوى فيها بين العامة والخاصة ( بل هو ) اي الشيخ ( يصرح به ) اي بما حققه وبينه ( مراراً ) اى مكرراً ، اى في مواضع متفرقة ( كما قال ) الشيخ في تلك المواضع المتفرقة ما يتحصل منه ما ذكره التفتازاني بقوله : لما كانت المعاني - الى قول الخطيب - ولها طرفان ، فما ذكره ليس نص عبارة الشيخ كما انه ليس مما ذكره الشيخ في موضع واحد بل هو محصول مجموع ما ذكره في مواضع متفرقة .

( لما كانت المعاني ) الاول اللغوية ( تتبين بالألفاظ ولم يكن للترتيب ) تلك ( المعاني ) الأول اللغوية ( سبيل الا بترتيب الألفاظ في المنطق تجوزوا ) اي ارتكبوا المجاز ( فعبروا عن ترتيب المعاني ) الاول ( بترتيب الألفاظ ) اى قالوا ترتيب الالفاظ وارادوا منه ترتيب المعاني مجازاً ، كما قالوا الاسد وارادوا منه الرجل الشجاع مجازاً ( ثم ) ارتكبوا مجازاً آخر فعبروا ( بالألفاظ بحذف الترتيب ) اى قالوا « الالفاظ » وارادوا منه ترتيب الألفاظ ، فاذا قالوا « ان الفضيلة راجعة الى الألفاظ » يريدون بذلك انها راجعة الى ترتيب

الألفاظ ، ثم يريدون بذلك انها راجعة الى ترتيب المعاني الأول اللغوية .

( و ) بتقرير اوضح : ( اذا وصفوا اللفظ بما ) اي بوصف ( يدل على تفخيمه ) مثلا : اذا قالوا لفظ بليغ او فصيح او بارع وما شاكل ذلك ( لم يريدوا ) حينئذ توصيف ( اللفظ المنطوق ) الذي هو صوت وحرف ( ولكن ) يريدون توصيف ( معنى اللفظ ) اي المعنى الأول اللغوي ( الذي دل به على المعنى الثاني ) الـذي هو الغرض الأقصى من اللفظ ، كالمضيافية في كثير الرماد .

( والسبب ) في ارتكاب ذينك المجازين ( انهم لو جعلوها ) اى الأوصاف الدالة على تفخيم اللفظ ( اوصافاً للمعاني ) اى او قالوا معنى بليغ او فصيح او بارع وما شاكل ذلك ( لما فهم ) حينئذ انهم ارادوا بذلك ( انها ) اى الصفات ( صفات للمعاني الأول ) اللغوية ( المفهومة ) من اللفظ ( اعنى الزيادات ) على اصل معنى الكـلام كالتأكيد مثلا ( والكيفيات ) كالتقديم والتأخير مثلا ( والخصوصيات ) كذكر اللازم وارادة الملزوم في الكناية مثلا ( فجعلوا كالمواضعة ) والاصطلاح ( فيما بينهم ان يقولوا « اللفظ » وهم يريدون ) باللفظ ( الصورة التى حدثت في المعنى ) الأول ( والخاصية التي تجددت فيه) اى في المعنى الأول .

هذا ، ولكن لا يخفى ما في كلامه من التهافت وسوء التعبير ، ولذلك قال الفاضل المحشي ما هذا نصه : قيل عليه المفهوم مما سبق استعمال الألفاظ في نفس المعاني الاول ، والمفهوم من هذا استعمالها في الصورة الحادثة فيها ، وبينهما تناف فكيف يجعل هذا الكلام نتيجة

لما سبق على ما يشعر به الفاء من « فجعلوا » .

اجيب : بأن الشيخ يطلق على المعاني الأول الخصوصيات والصور ونظائرهما مبالغة تنبيهاً على انهم - وان كانوا يطلقون الألفاظ على نفس تلك المعاني ويصفون الألفاظ بالبلاغة وما شاكل ذلك - الا ان مدار توصيفها على ما في تلك المعاني من الصور والخواص ، فكأن المعاني الاول نفس الخصوصيات ، وبهذا صح التفريع .

وفيه نظر ، لأن هذا الجواب يشعر بأن المراد ههنا بالصورة والخاصية نفس المعاني الاول ، وقوله « حدثت في المعنى وتجددت فيه » مانع من الحمل على ذلك ، والا ظهر في الجواب المصير الى حذف المضاف ، اي محل الصورة والخاصية - انتهى .

ولا يذهب عليك ان فيما جعله الأولى ايضاً نظر واضح يظهر وجه ذلك من التأمل في قوله « في المعنى » و « فيه » ، فتأمل جيداً .

( وقولنا صورة ) اي الحكم بأن التي حدثت في المعنى الأول صورة ، ليس على حقيقة ، لأن الصورة في الحقيقة - على ما يأتي في باب الفصل والوصل نقلا عن المفتاح - ما يدرك باحدى الحواس الظاهرة والمزايا والخواص والزيادات التي تحدث في المعنى الأول لا يمكن ادراكها بتلك الحواس ، لأنها من المعاني التي تدرك بالعقل والحواس الباطنة ، فجعلها صورة من باب المجاز ، فالحكم بكونها صورة ( تمثيل وقياس ) اي تشبيه ( لما ندركه بعقولنا على ما ندركه بأبصارنا ، فكما ان تبين انسان من انسان ) آخر ( يكون بخصوصية توجد في هذا ) الانسان كالبياض والسواد واللحية وعدمها مما يمكن ان يتبين الانسان به ( دون ) ان توجد تلك الخصوصية في ( ذاك )

الانسان الآخر ( كذلك يوجد بين المعنى في بيت ) او في كلام منثور ( وبينه ) اى المعنى ( في بيت آخر ) او في كلام منثور آخر ( فرق ، فعبرنا عن ذلك الفرق بأن قلنا للمعنى في هذا ) البيت او الكلام المنثور ( صورة غير صورته ) اى المعنى ( في ذلك ) البيت الآخر او الكلام المنثور الآخر .

( وليس هذا ) التعبير ( من مبدعاتنا ) ومخترعاتنا ( بل هو ) اي هذا التعبير ( مشهور في كلامهم ) اي علماء البلاغة ( وكفاك ) ما نقلناه آنفاً من ( قول الجاحظ « وانما الشعر صناعة وضرب من التصوير » ) وقد تقدم نقل هذا أيضاً في الجزء الاول .

( وهذا ) اى الذي نقله من الشيخ بعد قوله « بل هو يصرح به مراراً » الى هنا ( نبذ مما ذكره الشيخ في مواضع متفرقة من دلائل الاعجاز ، لكنه لم يذكره بهذا الترتيب الذى نقله عنه ، ولا ضير في ذلك ، اذ المقصود اثبات ان ما نسبه الى الشيخ ليس الا صريح كلامه في المواضع المتفرقة ، فحكم البعض على الشارح على ما نقله الفاضل المحشي بأن ذلك لا ينبغي ان يظن بمثل الشارح ليس على ما ينبغي .

واني ليعجبني نقل بعض ما قاله في بعض تلك المواضع وان كان يلزم منه التكرار ، قال في موضع من دلائله : واعلم ان قولنا الصورة انما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذى نراه بأبصارنا ، فلما رأينا البينونة بين آحاد الاجناس تكون من جهة الصورة ، فكان بين انسان من انسان وفرس من فرس بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذلك ، وكذلك كان الأمر في المصنوعات ، فكان بين خاتم

من خاتم وسوار من سوار بذلك ، ثم وجدنا بين المعنى في احد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقاً عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك ، وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئاً نحن ابتدأناه فينكره منكر ، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء ، ويكفيك قول الجاحظ « وانما الشعر صناعة وضرب من التصوير » - انتهى .

( ثم انه ) اى الشيخ ( شدد النكير ) في مواضع متفرقة أخر ( على من زعم ان الفصاحة ) - بالمعنى الثاني لا التي ذكرت في صدر المقدمة - تكون ( من صفات الألفاظ المنطوقة ) التي هي الأصوات والحروف ( وبلغ ) الشيخ ( في ذلك ) التشديد والنكير ( كل مبلغ وقال ) ما حاصله : ان ( سبب الفساد ) اى فساد الزعم المذكور ( عدم التميز بين ما هو وصف الشيء في نفسه وبين ما هو وصف له من اجل امر عرض في معناه ، فلم يعلموا أنا نعني ) عند توصيف اللفظ بالفصاحة والبلاغة والبراعة وما شاكل ذلك ( الفصاحة ) بالمعنى الثاني وهي ( التي تجب للفظ لا من اجل شيء يدخل في المنطق بل من اجل لطائف ) وكيفيات معنوية ( تدرك بالفهم ) السليم والذوق المستقيم .

قال في دلائل الاعجاز : واعلم انه لا يصادف القول في هذا الباب موقعاً من السامع ولا يجد لديه قبولا حتى يكون من اهل الذوق والمعرفة ، وحتى يكون ممن تحدثه نفسه بأن لما يومىء اليه من الحسن واللطف اصلا ، وحتى يختلف الحال عليه عند تأمل الكلام فيجد الاريحية تارة ويعرى منها اخرى ، وحتى اذا اعجبته عجب

واذا نبهته لموضع المزية انتبه ، فأما من كانت الحالان والوجهان عنده ابداً على سواء وكان لا يتفقد من امر النظم الا الصحة المطلقة والا اعراباً ظاهراً فما اقل ما يجدي الكلام معه ، فليكن من هذه صفته عندك بمنزلة من عدم الاحساس بوزن الشعر والذوق الذي يقيمه به والطبع الذى يميز صحيحه من مكسوره ومزاحفه من سالمه وما خرج من البحر مما لم يخرج منه ، في انك لا تتصدي له ولا تتكلف تعريفه لعلمك انه قد عدم الاداة التى معها تعرف والحاسة التي بها تجد ، فليكن قدحك في زند وار والحك في عود انت تطمع منه في نار ـ انتهى .

وليعلم ان التوصيف المذكور والفهم المتقدم انما يكون ( بعـد سلامته ) اى اللفظ ( من اللحن ) اى الغلط ( في الاعراب ) النحوى ( والخطأ ) الصرفي ( في ) مادة ( الألفاظ ثم انا لا ننكر ان تكون مذاقة الحروف ) اي ملائمتها للطبع ( وسلامتها ) اى سهولة النطق بها ( يوجب الفضيلة ) المؤثرة في البلاغة والفصاحة ( ويؤكد امر الاعجاز وانما ننكر ان يكون الاعجاز به ) اي بالمذكور من مذاقة الحروف وسلامتها ( و ) ان ( يكون هو ) اى المذاقة وسلامة الحروف فقط ( الأصل والعمدة ) في امر البلاغة والاعجاز .

( ومما اوقعهم في الشبهة ) اى في ان زعموا أن الفصاحة من صفات الألفاظ ( انه لم يسمع عاقل ) مدرك فصاحة الكلام ان ( يقول « معنى فصيح » ) بل سمع دائماً من ذلك العاقل انه يقول « لفظ فصيح » فمن اجل ذلك صح ان يزعم ان الفصاحة من صفات الألفاظ، فالحكم عليه بفساد زعمه في غير محله .

( والجواب : ان مرادنا ) نحن المتدبرين في منشأ الفضائل والمزايا ( ان ) منشأ ( الفضيلة التي بها يستحق اللفظ ان يوصف بالفصاحة ) والبلاغة والبراعة وما شاكل ذلك ( انما تكون في المعنى دون اللفظ ) .

( و ) ان قلت : اذا كان الأمر على ما ذكر من ان منشأ تلك الفضيلة في المعنى ، فما المانع من ان يقال « معنى فصيح » ، وما السبب في عدم سماع ذلك من عاقل مدرك فصاحة الكلام ؟

قلنا : ان المانع من ذلك القول والسبب في عـدم السماع ان ( الفصاحة ) بالمعنى الثاني ، اى البلاغة ( عبارة عن كون اللفظ على وصف ) وهو كونه من حيث المعنى مطابقاً لمقتضى الحال ، ومعلوم ضرورة انه ( اذا كان ) اللفظ ( عليه ) اى على ذلك الوصف ( دل ) اللفظ ( على تلك الفضيلة ) فالمنشأ لتلك الفضيلة ـ وان كان هو المعنى لا غير ـ لكن الدال عليها والموصوف بها اللفظ لا غير ( فيمتنع ان يوصف بها ) اى بتلك الفضيلة ( المعنى كما يمتنع ) ايضاً ( بأنه ) اى المعنى ( دال ) ، وذلك لأن المعني ـ كما قلنا ـ منشأ لا دال .

وأحسن ما قيل في المقام ما ذكره بعض المحققين نقلا عن قوانين البلاغة ، وهذا نصه : البلاغة شيء يبتديء من المعنى وينتهي الى اللفظ والفصاحة ( بالمعنى الذى مرّ في صدر المقدمة ) شيء يبتديء من اللفظ وينتهي الى المعنى ، فان فيها جمعاً بين ما افترق من كلام الناس انتهى .

( ولها ـ اى للبلاغة في الكلام ـ طرفان ) : احدهما ( اعلى ) وهو الطرف الذى ( اليه ينتهي البلاغة ) صعوداً ( كذا ) قال الخطيب ( في )

كتابه ( الايضاح ) ولكن بتغيير يسير غير مخل بالمقصود ، اذ نصه فيه : وللبلاغة طرفان اعلى اليه تنتهي . انتهى .

( وهو ) اى الطرف الأعلى ( حد الاعجاز وهو ) اى الاعجاز عندنا البيانيين ( ان يرتقي الكلام في بلاغته ) فقط ( الى ان يخرج ) الكلام بذلك الارتقاء ( عن طوق البشر ويعجزهم عن معارضته ) واما عند غيرنا فالاعجاز يمكن ان يكون بغير ذلك مما ذكرناه في الجزء الاول وسيأتي عنقريب ايضاً .

قال في دلائل الاعجاز : ولم ازل منذ خدمت العلم انظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة ، وفي بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد منها ، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء والاشارة في خفاء ، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج ، وكما يفتح لك الطريق الى المطلوب لتسلكه وتوضع لك القاعدة لتبنى عليها ، ووجدت المعول على ان ههنا نظماً وترتيباً وتأليفاً وتركيباً وصياغة وتصويراً ونسجاً وتحبيراً ، وان سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة فيها ، وانه كما يفضل هناك النظم النظم والتأليف التأليف والنسج النسج والصياغة الصياغة ، ثم يعظم الفضل وتكثر المزية حتى يفوق الشيء نظيره والمجانس له درجات كثيرة ، وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد ، كذلك يفضل بعض الكلام بعضاً ويتقدم منه الشيء الشيء ، ثم يزداد من فضله ذلك وتترقى منزلة فوق منزلة ويعلو مرقباً بعد مرقب ويستأنف له غاية حتى ينتهي الى حيث تنقطع الأطماع وتحسر الظنون وتسقط القوى وتستوي الاقدام في

العجز - انتهى .

وقال في موضع آخر : لولا انهم سمعوا القرآن وحين تحدوا الى معارضته سمعوا كلاماً لم يسمعوا قط مثله ، وانهم قد رازوا انفسهم فأحسوا بالعجز على ان يأتوا بما يوازيه او يدانيه او يقع قريباً منه لكان محالا ان يدعوا معارضته وقد تحدوا اليه وقرعوا فيه وطولبوا به ، وان يتعرضوا لشبا الأسنة ويقتحموا موارد الموت .

قال الخواجه في التجريد : واعجاز القرآن قيل لفصاحته ، وقيل لأسلوبه وفصاحته معاً ، وقيل للصرفة .

وقال القوشجي في شرحه : والكل محتمل ، اتفق الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم بأساليب الكلام ، والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة ، واطلاقها على هذا المعنى شائع . وقال بعض المعتزلة : اعجازه لأسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار. وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين : ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لأساليب كلام العرب من غير استقلال لأحدهما ، اذ ربما يدعي ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطاً بيناً قاطعاً للاوهام ، وربما يقدر نظم ركيك نظم القرآن على ما روى من ترهات مسيلمة الكذاب « الفيل وما الفيل ، وما ادراك ما الفيل ، له ذنب وثيل ، وخرطوم طويل » . وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من

الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة ، وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها ، وذلك إما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم . واحتجوا بوجهين : الاول انا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ،ومركباتها القصيرة ، مثل « الحمـد لله » ومثل « رب العالمين » وهكذا الى الآخر ، فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة ـ انتهى محل الحاجة من كلامه .

ومن هذه الأقوال او خصوص الأخيرة نشأ توهم فاسد اشار اليه بقوله : ( فان قيل : ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة ، وعلم البلاغة كافل باتمام هذين الأمرين ) اى المطابقة والفصاحة ( فمن اتقنه ) اي علم البلاغة ( واحاط به ام لا يجوز ان يراعيهما ) اي الأمرين ( حق الرعاية فيأتي ) من اتقنه ( بكلام هو في الطرف الأعلى من البلاغة ولو بمقدار اقصر سورة ) فلا يصح القول بأن الطرف الأعلى هو حد الاعجاز .

( قلنا ) في جواب هـذا التوهم الفاسد : انه ( لا يعرف بهذا العلم ) اي علم البلاغة ( الا ان هذا الحال ) اى الانكار مثلا ( يقتضي ذلك الاعتبار ) اي التأكيد مثلا ، واما الاطلاع على كمية الاحوال وكيفيتها ) في الشدة والضعف ( ورعاية الاعتبارات بحسب ) اقتضاء ( المقامات ) التي يتوقف عليها الاتيان بكلام هو في الطرف الاعلى ( فأمر آخر ) لا تعلق له بعلم البلاغة ( ولو سلم ) ان الاطلاع على ما ذكر له تعلق بعلم البلاغة وعلم البلاغة كافل له ( فامكان الاحاطة بهذا العلم لغير علام الغيوب ممنوع كما مر ) نقله عن السكاكي عند

التوفيق بين ما ذكر في هذا الكتاب في قوله « اذ به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها » وبين ما ذكر في المفتاح « من ان مدرك الاعجاز هو الذوق ليس الا » فراجع ( وكثير من مهرة هذا الفن تراه لا يقدر على تأليف كلام بليغ فضلا عما هو في الطرف الاعلى ) .

قال في المثل السائر : ويحكى عن المبرد رحمه الله تعالى انه قال : ليس احد في زماني الا وهو يسألني عن مشكل من معاني القرآن او مشكل من معاني الحديث النبوي او غير ذلك من مشكلات علم العربية فأنا امام الناس في زماني هذا ، واذا عرضت لي حاجة الى بعض اخواني واردت ان اكتب اليه شيئاً في امرها احجم عن ذلك ، لأني ارتب المعنى في نفسي ثم احاول ان اصوغه بألفاظ مرضية فلا استطيع ذلك ، ولقد صدق في قوله هذا وانصف غاية الانصاف .

( وما يقرب منه ) اى من حد الاعجاز ، هذا بناء على ما قال : من ان ( ظاهر هذه العبارة ان الطرف الاعلى ) قسمان : احدهما ما ( هو حد الاعجاز ، و ) ثانيهما ( ما يقرب من حد الاعجاز ) فيكون قوله « وما يقرب » عطفاً على الخبر اعني حد الاعجاز ، لا على المبتدأ اعني هو .

( وهو ) اى كون الاعلى قسمين ليكون « ما يقرب منه » قسماً ثانياً له ( فاسد ، لأن ما يقرب منه انما هو من المراتب العلية ولا جهة لجعله ) اى ما يقرب منه ( من الطرف الاعلى الذى اليه ينتهي البلاغة ) لأن الطرف الاعلى بهذا المعنى - اى بالمعنى الذى اليه ينتهي البلاغة - لا تعدد فيه ، لانها بهذا المعنى شيء واحد إما شخصاً او

نوعاً ، فلا يمكن جعله قسمين حتى يجعل ما يقرب منه قسماً ثانياً له ( اذ المناسب ) لمعنى لفظة الطرف ( ان يؤخذ ذلك ) اى الطرف طرفاً ( حقيقياً كالنهاية ) والنقطة التي هي طرف الخط ، وقد ثبت في محله ان النقطة غير قابلة الانقسام ، فعليه يكون الطرف الاعلى غير قابل للانقسام ، فكيف يمكن جعله قسمين وجعل ما يقرب منه قسماً ثانياً له .

والحاصل ان المناسب للفظة الطرف ان يؤخذ الطرف طرفاً حقيقياً وواحداً شخصياً ، وهو ما ينتهي اليه بلاغة الكلام ويصل اول درجة الاعجاز ، والطرف الاعلى بهذا المعنى الواصل اول درجة الاعجاز شيء واحد وجزئي حقيقي لا يصدق على كثيرين ، فلا يشمل كلا ما يقرب من هذه الدرجة ، لان ما يقرب من هذه الدرجة ليس اعلى بل هو علي ، فكيف يمكن جعله قسماً من الاعلى مع كون الاعلى واحداً شخصياً وجزئياً حقيقياً غير صادق على كثيرين .

( او ) يؤخذ معنى لفظة الطرف واحداً ( نوعياً ) اي واحداً بالنوع ( كالاعجاز ) اى يراد بالطرف الاعلى مطلق ما كان معجزاً، سواء كان في اول درجة الاعجاز او فوق ذلك ، والوحدة النوعية انما تحصل بالاعجاز ، ومن المعلوم ان الطرف الاعلى بهذا المعنى النوعي ايضاً لا يشمل كلا ما يقرب من حد الاعجاز ، لانه ليس من افراد هذا النوع ، اذ افراده ما كان في اول درجة الاعجاز فما فوق ، وذلك الكلام ليس كذلك ، وذلك واضح .

( فان قيل ) في تصحيح عطف ما يقرب منه على الخبر - اعني حد الاعجاز - : ( المراد ) من العطف ( ان الطرف الاعلى ) كما

قلت اخذ حقيقياً لكنه قسمان : احدهما ( حد الاعجاز في كلام غير البشر ) اى كلام الله جل جلاله ، ( و ) ثانيهما ( ما يقرب منه في كلام البشر ) ككلام رسول الله ﷺ ومن يتلو تلوه .

( ف ) القسم ( الاول ) - اى حد الاعجاز في كلام غير البشر ( حد ) للاعجاز ( لا يمكن للبشر ان يعارضه ) ، ( و ) القسم ( الثاني ) من الاعلى - اى ما يقرب من حد الاعجاز في كلام البشر ايضاً - ( حد ) للاعجاز ، بمعنى ان البشر ( لا يمكنه ) اى لايمكن البشر ( ان يجاوزه) اى يجاوز هذا الحد ، فكل واحدمن الطرفين صار جزئياً حقيقياً.

( او ) ان قيل في تصحيح العطف المذكور : ( المراد ان ) الطرف ( الاعلى ) كما قلت اخذ نوعياً ، و (هو) ايضاً قسمان : احدهما ( نهاية الاعجاز ) اى اخر درجات الاعجاز « كيا ارض ابلعي » مثلا لا اول درجة الاعجاز « كتبت يدا ابي لهب » مثلا ، (و) ثانيهما ( ما يقرب من النهاية ) « كاقتربت الساعة وانشق القمر » مثلا بناء على ان اعجازه دون « يا ارض ابلعي » ( وكلاهما ) اى نهاية الاعجاز وما يقرب من النهاية ( اعجاز ) وكذا ما بلغ اول درجة الاعجاز فما فوق وان لم يكن مما يقرب من النهاية ، فعلى كلا التوجيهين لا يلزم جعل ما هو من المراتب العلية من الطرف الأعلى ، لأن ما يقرب منه عليهما نفسه من الطرف الاعلى .

( قلنا : اما ) التوجيه ( الأول ) - اى كون المراد ان الطرف الاعلى قسمان احدهما حد الاعجاز في كلام غير البشر وثانيهما ما يقرب من حد الاعجاز في كـلام البشر - ( فشيء لا يفهم من اللفظ ) اي من لفظ متن الكتاب ، اذ ليس فيه هذا التفصيل

المذكور بين القسمين ، بأن القسم الاول حد الاعجاز في كـلام غير البشر ولا يمكن للبشر معارضته ، والقسم الثاني - اعنى ما يقرب من حد الاعجاز - في كلام البشر ولايمكن للبشر تجاوزه .

( وأما ) التوجيه ( الثاني ) اي كون المراد ان الاعلى قسمان احدهما نهاية الاعجاز - اى اخر درجات الاعجاز - وثانيهما ما يقرب من النهاية ، وكلاهما اعجاز ( فلا يدفع الفساد ) المذكور بقوله « لأن ما يقرب منه انما هو من المراتب العلية » الخ ، اذ لنا ان نقول ايضاً : ان ما يقرب من نهاية الاعجاز انما هو من المراتب العلية ، ولا جهة لجعله من الطرف الاعلى الذي ينتهى اليه الاعجاز .

( على ان الحق هو : ان حد الاعجاز ) ليس بمعنى نهاية الاعجاز كما ادعى في التوجيه الثاني ، بل هو ( بمعنى مرتبته - اي مرتبة البلاغة ودرجة للاعجاز - والاضافة ) في حد الاعجاز بتقدير « من » التي ( للبيان ) فالمعنى - اي معنى حد الاعجاز - الحد الذي هو الاعجاز ، اى المرتبة التي هو الاعجاز ، اي اول درجة الاعجاز .

( ويؤيده قول صاحب الكشاف في قوله تعالى : ولو كان ) اى القرآن ( من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ) قال الزمخشري في بيان معنى « اختلافاً كثيراً » : ( اي لكان الكثير منه ) اى من القرآن ( مختلفاً ) اى ( قد تفاوت نظمه وبلاغته ) اى ( فكان بعضه ) اى كان بعض القرآن بسبب ذلك الاختلاف ( بالغاً حد الاعجاز ) اي اول درجة الاعجاز ، اي مرتبة الاعجاز ( و ) كان ( بعضه ) الآخر ( قاصرا عنه ) اي عن حد الاعجاز ، اي كان غير بالغ ذلك الحد وتلك الدرجة (و) حينئذ ( يمكن معارضته )ومن المعلوم ضرورة

عند اهله انهم لم يعارضوه قط . فيعلم من ذلك انهم لم يجدوا فيه الاختلاف المذكور .

قال الباقلاني في اعجاز القرآن في جملة كلام له ما هذا نصه :

والذي يدل على انهم كانوا عاجزين عن الاتيان بمثل القرآن انه تحداهم اليه ، حتى طال التحدي وجعله دلالة على صدقه ونبوته وتضمن احكامه استباحة دمائهم وأموالهم وسبي ذريتهم ، فلو كانوا يقدرون على تكذيبه لفعلوا وتوصلوا الى تخليص انفسهم وأهليهم وأموالهم من حكمه بأمر قريب هو عادتهم في لسانهم ومألوف من خطابهم ، وكان ذلك يغنيهم عن تكلف القتال واكثار المراء والجدال وعن الجلاء عن الأوطان وعن تسليم الاهل والذرية للسبي .

فلما لم يحصل هناك معارضة منهم علم انهم عاجزون عنها ، يبين ذلك ان العدو يقصد لدفع قول عدوه بكل ما قدر عليه من المكايد ، لاسيما مع استعظامه ما ابدعه بالمجيء من خلع آلهته ، وتسفيه رأيه في ديانته ، وتضليل آبائه ، والتغريب عليه بما جاء به ، واظهار امر يوجب الانقياد لطاعته والتصرف على حكم ارادته ، والعدول عن إلفه وعادته ، والانخراط في سلك الاتباع بعد ان كان متبوعاً والتشييع بعد ان كان مشيعاً ، وتحكيم الغير في ماله ، وتسليطه اياه على جملة احواله ، والدخول تحت تكاليف شاقة وعبادات متعبة بقوله . وقد علم ان بعض هذه الأحوال مما يدعو الى سلب النفوس دونه . هذا والحمية حميتهم ، والهمم الكبيرة هممهم ، وقد بذلوا له السيف واخطروا بنفوسهم واموالهم . فكيف يجوز ان لا يتوصلوا الى الرد عليه والى تكذيبه بأهون سعيهم ومألوف امرهم ، وما يمكن تناوله من غير ان يعرق جبين او يشتغل به خاطر ، وهو لسانهم الذي يتخاطبون به مع

بلوغهم في الفصاحة النهاية التي ليس ورائها مطلع ، والرتبة التي ليس ورائها منزع .

ومعلوم انهم لو عارضوه بما تحداهم اليه لكان فيه توهين امره وتكذيب قوله وتفريق جمعه وتتبيب اسبابه ، وكان من صدق به يرجع على اعقابه ويعود في مذهب اصحابه ، فلما لم يفعلوا شيئاً من ذلك مع طول المدة ووقوع الفسحة وكان امره يتزايد حالا فحالا ويعلو شيئاً فشيئاً وهم على العجز عن القدح في آيته والطعن في دلالته علم مما بينا انهم كانوا لا يقدرون على معارضته ولا على توهين حجته ، وقد اخبر الله تعالى عنهم انهم قوم خصمون وقال « لتنذر قوماً لداً » وقال « خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين » .

وعلم ايضاً ان ما كانوا يقولونه من وجوه اعتراضهم على القرآن مما حكى الله عز وجل عنهم من قولهم « لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين » وقولهم « ما هذا الا سحر مفترى وما سمعنا بهذا في ابائنا الأولين » وقالوا « يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون » وقالوا « تأتون السحر وانتم تبصرون » ، « ائنا لتاركوا الهتنا لشاعر مجنون » ، « وقال الذين كفروا ان هذا الا افك افتراه واعانه عليه قوم آخرون فقد جاؤا ظلما وزورا » ، « وقالوا اساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا » ، « وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحوراً » وقوله « الذين جعلوا القران عضين » .

الى آيات كثيرة في نحو هذا تدل على انهم كانوا متحيرين في امرهم متعجبين من عجزهم ، يفزعون الى نحو هذه الأمور من تعليل وتعذير ومدافعة بما وقع التحدي اليه وعرف الحث عليه ، وقد علم

منهم انهم ناصبوه الحرب وجاهروه ونابذوه وقطعوا الارحام واخطروا بأنفسهم وطالبوه بالآيات والاتيان بغير ذلك من المعجزات ، يريدون تعجيزه ليظهروا عليه بوجه من الوجوه ، فكيف يجوز ان يقدروا على معارضته القريبة السهلة عليهم ، وذلك يدحض حجته ويفسد دلالته ويبطل امره ، فيعدلون عن ذلك الى سائر ما ساروا اليه من الامور التي ليس عليها مزيد في المنابذة والمعاداة ، ويتركون الامر الخفيف ·

هذا مما يمتنع وقوعه في العادات ، ولا يجوز اتفاقه من العقلاء والى هذا قد استقصى اهل العلم الكلام واكثروا في هذا المعنى واحكموه .

ويمكن ان يقال : انهم لو كانوا قادرين على معارضته والاتيان بمثل ما اتى به لم يجز ان يتفق منهم ترك المعارضة ، وهم على ما هم عليه من الذرابة والسلاقة والمعرفة بوجوه الفصاحة . وهو يستطيل عليهم بأنهم عاجزون عن مباراته وانهم يضعفون عن مجاراته ، ويكرر فيما جاء به ذكر عجزهم عن مثل ما يأتي به ، ويقرعهم ويؤنبهم عليه ، ويدرك آماله فيهم وينجح ما يسعى له بتركهم المعارضة ، وهو يذكر فيما يتلوه تعظيم شأنه وتفخيم امره ، حتى يتلو قوله تعالى « قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » وقوله « ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون » وقوله « ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم » وقوله « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » وقوله « وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون » وقوله « هدى للمتقين » وقوله

« الله انزل احسن الحديث كتاباً متشابهاً تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله » .

الى غير ذلك من الآيات التي تتضمن تعظيم شأن القرآن ، فمنها ما يتكرر في السورة في مواضع منها ، ومنها ما ينفرد فيها ، وذلك مما يدعوهم الى المباراة ويحضهم على المعارضة ، وان لم يكن متحدياً اليه .

ألا ترى انهم قد كان ينافس شعراؤهم بعضهم بعضاً ، ولهم في ذلك مواقف معروفة واخبار مشهورة وايام منقولة ، وكانوا يتنافسون على الفصاحة والخطابة والذلاقة ، ويتبجحون بذلك ويتفاخرون بينهم ، فلمن يجوز - والحالة هذه - ان يتغافلوا عن معارضته لو كانوا قادرين عليها تحداهم اليه او لم يتحدهم .

ولو كان هذا القبيل مما يقدر عليه البشر لوجب في ذلك امر آخر وهو : انه لو كان مقدوراً للعباد لكان قد اتفق الى وقت مبعثه من هذا القبيل ما كان يمكنهم ان يعارضوا به ، وكانوا لا يفتقرون الى تكلف وضعه وتعمل نظمه في الحال ، فلما لم نرهم احتجوا عليه بكلام سابق وخطبة متقدمة ورسالة سالفة ونظم بديع ، ولا عارضوه به فقالوا هذا أفصح مما جئت به واغرب منه او هو مثله ، علم انه لم يكن الى ذلك سبيل ، وانه لم يوجد له نظير ، ولو كان وجد له مثل لكان ينقل الينا ولعرفناه كما نقل الينا اشعار اهل الجاهلية وكلام الفصحاء والحكماء من العرب ، وادى الينا كلام الكهان واهل الرجز والسجع والقصيد وغير ذلك من انواع بلاغاتهم وصنوف فصاحاتهم . انتهى محل الحاجة من كلامه .

( ومما ألهمت بين النوم واليقظة ) الوحي هو العلم بالأشياء بواسطة الملك ، والكشف هو العلم بالاشياء بواسطة الرياضة ، واما الالهام فهو العلم بالأشياء من دون اسباب ظاهرية ·

( ان قوله « وما يقرب منه » عطف على « هو » ، والضمير في « منه » عائد الى الطرف الأعلى لا الى حد الاعجاز ، اى الطرف الأعلى ) الذي هو آخر مراتب الاعجاز واعلاها ( مع ما يقرب منه في البلاغة مما لا يمكن معارضته ) كل واحد منهما ، أي الأعلى وما يقرب من الاعلى ( هو حد الاعجاز ) ·

حاصل الكلام في المقام وما الهم بين اليقظة والمنام : ان ما يقرب عطف على المبتدأ اعني هو لا على الخبر اعني حد الاعجاز : فالعبارة نظير قولنا « زيد قائم وعمرو » ، فحاصل المعنى ان حد الاعجاز قسمان : احدهما المرتبة العليا ، وثانيهما ما يقرب من تلك المرتبة ، فهما كلاهما حد الاعجاز لا الطرف الأعلى فقط .

( وهذا ) المعنى ( هو الموافق لما )هو المتحصل مما قاله السكاكى ( في ) علم البيان من ( المفتاح من « ان البلاغة تتزايد الى ان تبلغ حد الاعجاز ، وهو ) اى حـد الاعجاز قسمان : احدهما ( الطرف الأعلى ) اي آخر درجات الاعجاز ، اى فوق جميع المراتب متصاعدة « كيا ارض ابلعي » ونحوه ، ( و ) ثانيهما ( ما يقرب منه ، اي من الطرف الأعلى ) كسائر الآيات ( فانه ) اى الطرف الأعلى ( وما يقرب منه ) اي من الاعلى ( كلاهما حـد الاعجاز ، لا هو ) اي الطرف الاعلى ( وحده ) · فثبت ان المراد بالاعلى هو الاعلى الحقيقي اي النهاية وبحد الاعجاز مرتبته - اي اول درجته ـ والاضافة بيانية

( كذا ) قال بعض الشارحين ( في شرحه ) اي في شرح المفتاح ، وهذا نص كلام المفتاح : ولها - اعني البلاغة - طرفان اعلى واسفل متباينان ، وبينهما مراتب تكاد تفوت الحصر متفاوتة ، فمن الاسفل تبتدىء البلاغة ، وهو القدر الذي اذا نقص منه شيء التحق ذلك الكلام بما شبهناه في صدر الكتاب من اصوات الحيوانات ، ثم تأخذ في التزايد متصاعدة الى ان تبلغ حد الاعجاز ، وهو الطرف الاعلى وما يقرب منه - انتهى .

وأما قوله في صدر الكتاب « فهو ما قاله في مقدمة علمي المعاني والبيان » وهذا نصه : واعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عمن له فضل تمييز ومعرفة ، وهي تراكيب البلغاء لا الصادرة عمن سواهم لنزولها في صناعة البلاغة منزلة اصوات حيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق - انتهى . وسيأتي في ذلك كلام في اوائل الفن الاول فانتظر .

( ولا يخفي ان بعض الآيات اعلى طبقة من البعض وان كان الجميع مشتركة في امتناع معارضته ) ولنعم ما قيل بالفارسية :

در بيان ودر فصاحت كى بود يكسان سخن
كرچه گوينده بود چون جاحظ وچون اصمعى
در كلام ايزد بيچون كه وحى منزلست
كى بود تبت يدا مانند يا ارض ابلعي

( و ) مثل ما في المفتاح ما ( في نهاية الاعجاز ) للرازي من ( ان الطرف الأعلى وما يقرب منه كلاهما هو المعجز ) الى هنا كان الكلام في احد طرفي البلاغة - اعني الطرف الاعلى - واما الطرف الآخر

فهو ما ذكره بقوله : ( واسفل وهو ما - اي طرف للبلاغة ) اي اول درجات البلاغة بحيث ( اذا غير الكلام منه ) اي من هذا الطرف الاسفل ( الى ما دونه - اي الى مرتبة هي ادنى منه وانزل - التحق الكلام وان كان صحيح الاعراب بأصوات الحيوانات التي تصدر من محالها بحسب ما يتفق من غير اعتبار اللطائف والخواص الزائدة على اصل تأدية ) المعنى ( المراد ) .

قال في المفتاح : ان مقتضى الحال عند المتكلم يتفاوت : فتارة تقتضي ما لا يفتقر في تأديته الى ازيد من دلالات وضعية وألفاظ كيف كانت ونظم لها لمجرد التأليف بينها يخرجها عن حكم النعيق ، وهو الذي سميناه في علم النحو اصل المعنى ونزلناه ههنا منزلة اصوات الحيوانات - انتهى بأدنى تغيير .

( وبينهما ، اي بين الطرفين ) اي الاعلى والاسفل ( مراتب كثيرة متفاوتة ) فيكون ( بعضها اعلى من بعض بحسب تفاوت المقامات ) كما اذا كان في مقام مخاطب شديد الانكار وفي مقام آخر مخاطب ضعيف الانكار ، وفي مقام اخر مخاطب متوسط الانكار ، فيؤتى في كل مقام تأكيد يطابق انكار ذلك المقام ، ففي الاول يؤتي ثلاث مؤكدات مثلا وفي الثاني واحد وفي الثالث اثنين ، فيصير الاول اعلى من الثاني والثالث ، كما ان الثالث يصير اعلى من الثاني .

( و ) كذلك ( رعاية الاعتبارات والبعد من اسباب الاخلال بالفصاحة ) فاذا اقتضى الحال شيئين ، فان روعي في مقام كلاهما وفي مقام اخر احدهما فما روعي فيه الشيئان اعلى مما روعي فيه احدهما ، لأن الأول روعي فيه كل ما يقتضيه الحال فهو ابعد من اسباب الاخلال

بخلاف الثاني .

ولنعم ما قيل في معنى البلاغة ورعاية الاعتبارات بحسب ما يقتضيه المقام من انه : ينبغي للمتكلم ان يعرف اقدار المعاني ويوازن بينها وبين اقدار المستمعين وبين اقدار الحالات ، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً ولكل حالة من ذلك مقاماً حتى يقسم اقدار الكلام على اقدار المعاني ، ويقسم اقدار المعاني على اقدار المقامات ، واقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات . ومن هنا قيل ترك مراعاة اللطائف والخواص في مخاطبة البليد الذي لا يفهم من اللطائف ، ومن هنا قيل بالفارسية :

حكايت بر مزاج مستمع گوي — اگر داني كه دارد باتو ميلى
هران عاقل كه با مجنون نشيند — نگويد جز حديث از روي ليلى

( وتتبعها ـ اي بلاغة الكلام ـ وجوه اخر سوى المطابقة ) لمقتضى الحال ( والفصاحة تورث ) تلك الوجوه الأخر ( الكلام حسناً ) زائداً على الحسن الحاصل من المطابقة والفصاحة ، وتلك الوجوه تسمى المحسنات البديعية ، ولذا قال ( هذا تمهيد ) اى مقدمة ( لبيان الاحتياج الى علم البديع ، وفيه اشارة الى ان تحسين هذه الوجوه للكلام عرضي خارج عن حد البلاغة ، ولفظ « تتبعها » اشعار بأن هذه الوجوه انما تعد محسنة بعد رعاية المطابقة والفصاحة ) والا تكون كتعليق الدر في اعناق الخنازير ، كما يصرح به في اول الثالث الفن .

( وجعلها ) اى الوجوه ( تابعة لبلاغة الكلام دون المتكلم لأنها ليست مما تجعل المتكلم موصوفاً بصفة كالفصاحة والبلاغة ) اى لا

يقال في الاصطلاح لمن اتى بكلام فيه تجنيس او ترصيع انه مجنس او مرصع ، كما يقال لمن اتى بكلام فصيح او بليغ انه فصيح او بليغ ، اما لغة فلا مانع في ان يقال له مجنس او مرصع ، ( بل هي ) اي الوجوه ( من اوصاف الكلام خاصة ) فيقال في الاصطلاح كلام مجنس او مرصع ونحو ذلك .

( والبلاغة في المتكلم ملكة ) تقدم معناها في الفصاحة في المتكلم ( يقتدر بها على تأليف كلام بليغ ) متى شاء ، اى يكون قادراً بها على ان يعبر عن كل ما قصده من اي نوع من المعاني مدحاً كان او ذماً او غيرهما بكلام بليغ ، فالاعتبار على القدرة لا على التكلم .

وليعلم ان السكوت قد يسمى بلاغة والساكت بليغاً ، وذلك في مقام وحالة لا يفيد فيها الكلام ولا ينفع فيها القول : إما لكون السامع جاهلا لا يفهم الخطاب ، او وضيعاً متعنتاً لا يتجنب عن سوء الآداب ، او ظالماً متكبراً يحكم بالهوى ، او حاسداً لا ينظر الى قولك وان كان حقاً وصواباً . ولعله الى ذلك اشير في قوله تعالى « اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم » ، « فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين » ، « فأعرض عمن تولى عن ذكرنا » ، « فأعرضوا عنهم انهم رجس ومأواهم جهنم » ، « خذ العفو وأمر بالمعروف واعرض عن الجاهلين » قال الشاعر الفارسي :

هر سؤالى را جوابى حاجت گفتار نيست

چشم دانا عذر ميخواهد لب خاموش را

دو چيز تيرهٔ عقل است دم فروبستن

بوقت گفتن وگفتن بوقت خاموشي

مدعی کر برخت تیغ کشد هیچ مکو

که توراکم محلی تیز تر از شمشیر است

اما قوله ( فعلم ) فهو ( تفريع على ما تقدم ) من اخذ الفصاحة في تعريف البلاغة ، وهو ايضاً ( تمهيد لبيان انحصار علم البلاغة في ) علمي ( المعاني والبيان ، وانحصار مقاصد الكتاب في الفنون الثلاثة ) اى المعاني والبيان والبديع ( وفيه ) اي في هذا التعريف والتمهيد ( تعريض لصاحب المفتاح حيث لم يجعل البلاغة مستلزمة للفصاحة ، و ) ذلك لأنه ( حصر مرجعها ) اى البلاغة ( في ) علمي ( المعاني والبيان ) حيث قال في تعريف البلاغة : هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حداً له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها وايراد انواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها - انتهى .

فترى ان ظاهر كلامه ان البلاغة منحصرة في شيئين : احدهما التوفية وهي مستفادة من علم المعاني ، وثانيهما الايراد المذكور وهو يستفاد من علم البيان . فالبلاغة عنده مرجعها هذان العلمان ( دون اللغة والصرف والنحو - يعنى علم مما تقدم امران : احدهما ان كل بليغ - كلاماً كان او متكلماً - فصيح ، لأن الفصاحة مأخوذة في تعريف البلاغة على ما سبق ) في كلام المصنف من ان البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته ، وصرح الشارح هناك بأن البلاغة انما تتحقق عند تحقق الامرين ، اي المطابقة والفصاحة ، فالبلاغة عند المصنف مستلزمة للفصاحة ( ولا عكس اي ليس كل فصيح بليغاً ) اذ النسبة بينهما كالنسبة بين الانسان والحيوان ( وهو ظاهر ) .

وأما الأمر ( الثاني ) الذي علم مما تقدم فهو ( ان البلاغة في

الكلام مرجعها ، وهو ما يجب ان يحصل حتى يمكن حصولها ) اى العلة المادية للشيء ( كما قالوا مرجع الصدق والكذب الى طباق الحكم للواقع ولا طباقه ، اي ما به يتحققان ) اى الصدق والكذب ( ويتحصلان ) فليس المرجع ههنا بمعنى ما يؤل اليه الشيء ، كما يقال « مرجع الدنيا الى الخراب » اى مآلها ، بل المقام من قبيل قولنا « مرجع الجود الى الغنى » اى الغنى هو الذي يجب حصوله ليمكن الجود ، بمعنى انه لا يحصل الجود الا اذا كان الغنى حاصلا ، والمراد من الجود في المثال الجود بالفعل لا بالقوة ، فلا يرد قوله بالفارسية:

كرم داران عالم را درم نيست درم داران عالم را كرم نيست

والمراد من الغنى وجود الشيء الذي يجود منه ولو كان قليلا ، ولذا قيل « اصل الجود بذل الموجود » فلا يرد قوله :

ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل

( الى الاحتراز ) اى التباعد ( عن الخطأ في تأدية المعنى المراد ) مثلا : اذا كان المخاطب منكراً لقيام زيد فقلت له « زيد قائم » من دون تأكيد فقد اخطأت في تأدية المعنى المراد عند البلغاء ، فلا يكون الكلام بليغاً ولا يكون تأدية المعنى صحيحاً عندهم ، وهذا هو المراد بقوله : ( والا لربما ادى المعنى المراد بكلام غير مطابق لمقتضى الحال ، فلا يكون ) الكلام ( بليغاً لما مر من ) قول الخطيب في ( تعريف البلاغة ) من انها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته، واذا لم يكن الكلام بليغاً التحق عندهم بأصوات الحيوانات وان كان صحيحاً عند النحويين والصرفيين وفصيحاً عند البلغاء .

( والى تميز الكلام الفصيح من غيره ) ويدخل في تميز الكلام

الفصيح تميز الكلمات الفصيحة لاشتراط فصاحتها في الكلام ، لما مر في قول الخطيب في تعريف الفصاحة من انها خلوصه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها - اى الكلمات - فاذا لم يميز الفصيح وأتى بالكلام كيف ما اتفق امكن ان يؤتى به غير فصيح ، فلا يكون الكلام بليغاً وان كان مطابقاً لمقتضى الحال ، وهـذا هو المراد بقوله : ( والا لربما اورد الكلام المطابق لمقتضى الحال غير فصيح ، فلا يكون ايضاً بليغاً ، لما سبق من ان البلاغة عبارة عن المطابقة مع الفصاحة ، و ) قـد قلنا آنفاً انه ( يدخل في تميز الكلام الفصيح من غيره تميز الكلمات الفصيحة من غيرها ) لاشتراط فصاحتها في فصاحته .

فان قلت : التميز المذكور يشمل التميز الذهني فقط - بأن يعلم الفصيح ويميزه عن غيره - ولا يلزم من ذلك كون الكلام فصيحاً ، لامكان ان لا يستعمل الفصيح في الكلام فلا يكون بليغاً .

قلت : اريد بالتميز المذكور لازمه العادي - اعني التكلم بالفصيح - اذ من الممتنع عادة اذا اقتضى المقام التكلم بالفصيح تركه والتكلم بغير الفصيح . نعم قد يؤتى بغير الفصيح اذا اقتضى المقام ذلك .

قال في الرسائل في بحث التعادل والترجيح : وأما ما يرجع الى المتن فهي امور : منها الفصاحة فيقدم الفصيح على غيره ، لأن الركيك ابعد من كلام المعصوم عليه السلام الا ان يكون منقولا بالمعنى - انتهى .

وقال في وسيلة الوسائل على قوله « فيقدم الفصيح على غيره » ما هذا نصه : اقول التحقيق ما ذكره المحقق القمي من ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها عن غير المعصوم - كعبارات نهج البلاغة

والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الأخر من الخطب والأدعية - فلا ريب انها من المرجحات بل من اقواها ، والا فالذي يظهر من تتبع الأخبار في مسائل الفروع انهم لم يكونوا معتنين بشأن الفصاحة ، ولم يتفاوت كلماتهم فضل تفاوت مع الرعية بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن معه - انتهى .

( فان قلت : قد يفسر مرجع البلاغة بالعلة الغائية لها والغرض منها ، فهل له ) اى لهذا التفسير ( وجه ) صحيح يحمل عليه ؟

( قلت . لا ) وجه لهـذا التفسير ( بل هو ) اى هذا التفسير ( فاسد ، لأنه ان اريد بالبلاغة ) التي مرجعها الى الاحترازين ( بلاغة الكلام ) بناء ( على ما صرح به المصنف ) في الايضاح ، وهذا نصه : ان البلاغة في الكلام مرجعها الى الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد والى تميز الكلام الفصيح من غيره - انتهى .

فحينئذ ( يؤل المعنى ) اى معنى العبارة بناء على هـذا التفسير ( الى ان الغرض ) والعلة الغائية ( من كون الكلام مطابقاً لمقتضى الحال فصيحاً ، هو ) اى الغرض ( الاحتراز عن الخطأ في اداء ) المعنى ( المقصود وتمييز الكلام الفصيح من غيره ، وفساده ) اى فساد هذا المعنى للعبارة ( واضح ) جلي ، اذ الثابت في محله والمسلم عند اهله ان الغرض والعلة الغائية من الشيء متأخر عنه .

قال القوشجي : العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده . ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه . والاول إما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة .

لا يقال : صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا

بالفعل . لأنا نقول : الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعاً ، وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها - هكذا قيل .

واقول : فيه نظر ، لأنه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ، ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تتحقق ههنا . فالصواب في الجواب ان يقال : لانسلم ان صورة السيف تحصل في الخشب .

واما ان يكون الشيء به بالقوة - كالخشب للسرير - فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يخص الأجسام من المادة والصورة الجوهريتين ، بل ما يعمها وغيرهما من الجواهر والأعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة . وهاتان العلتان للمهية داخلتان في قوامها ، كما انهما علتان للوجود ايضاً لتوقفه عليهما ، فتخصان باسم علة المهية تمييزاً لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود .

والثاني - اعني ما يكون خارجا - إما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر ، وإما لأجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية . وهاتان العلتان - اعنى الفاعل والغاية - تخصان باسم علة الوجود ، لتوقفه عليهما دون المهية .

والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب ، والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار ، فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة ، وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية التي هي علة غائية للفعل وغرض ومقصود للفاعل ،

والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني ، وأما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها عنه في الوجود ، فلها - اعني الغاية - علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد ، لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ، ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه ، لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور الية علة تامة - انتهى .

والى اجمال ذلك اشار المحقق السبزواري بقوله :

ان الذي الشيء اليه افتقرا فعلة والشيء معلولا يرى

فمنه ناقص ومنه ما استقل ومنه خارج ومنه ما دخل

فالعنصري الصوري المقوام وللوجود الفاعلي التمامي

وما لاجله الوجود حاصل فغاية وما به ففاعل

( وكذا ) التفسير المذكور فاسد ( ان حمل كلامه ) اى كلام المصنف في هذا الكتاب ( على خلاف ما يصرح به ) في الايضاح ، ( و ) ذلك بأن يقال ( اريد به ) اى بكلامه في هذا الكتاب ( بلاغة المتكلم ) وذلك ( لأن غاية ما علم مما تقدم هو ان بلاغة المتكلم تفيد هذين الامرين ) اي الاحتراز والتمييز المذكورين ( ولم يعلم انهما ) اي الأمرين ( غرض منها ) اي البلاغة ( وغاية لها ، فالرجوع الى ) ما فسرنا المرجع من ان المراد منه العلة المادية ، وهو ( الحق خير ) وصواب .

( فالحاصل ان البلاغة ترجع الى هذين الامرين ) اي الاحتراز والتميز ( و ) ان ( الاقتدار ) اى اقتدار المتكلم ( عليهما ) اى على البلاغة ( يتوقف على الاتصاف ) اى اتصاف المتكلم ( بهذين الوصفين ) ولو بالقوة ، بأن يكون بحيث يمكن له الاحتراز والتميز

( وهو ) اي الاتصاف ( امر ) اي شيء ( يتحصل ويكتسب من علوم متعددة ) سيذكرها المصنف بعيد هذا في قوله « والثاني » الى قوله « وما يحترز به عن التعقيد المعنوي علم البيان ».

وانما يحصل الاتصاف بتلك العلوم ( بعد سلامة الحس ) الباطني، لأنه القوة المدركة لمطائف الكلام ووجوه تحسينه لا الحس الظاهري، فالحس هنا هو الذوق ، وذلك لأن المزايا والكيفيات التى يقتضيها الحال والمقام امور خفية ومعان روحانية لا يمكن معرفة مواقع ايرادها في الكلام الا لمن كان عنده اريحية وذوق سليم فطري ، او مكتسب من هذه العلوم كما تقدم في اوائل الكتاب .

( فمرجع البلاغة الى تلك العلوم ) المتعددة التي سيذكر بعيد هذا ( جميعاً لا الى مجرد المعاني والبيان ) فقط كما يظهر من كلام المفتاح وقد نقلنا كلامه آنفاً .

( وأما تحقيق قوله « والثاني » اى تمييز الفصيح من غيره - يعني معرفة ان هذا الكلام فصيح وذلك ) الكلام ( غير فصيح : فهو ) اى التحقيق ( انه ) اى تميز الفصيح عن غيره ( مركب ) ذو اجزاء كثيرة بينها بقوله : ( اجزاؤه تميز السالم من الغرابة عن غيره - اي معرفة ان هذا ) اللفظ كاجتمعتم مثلا ( سالم من الغرابة دون ذلك ) اللفظ كتكأكأتم مثلا ليحترز عن الغرابة فيقول « ما لكم اجتمعتم علي » ولا يقول « تكأكأتم » ( وتميز السالم من المخالفة ) اى مخالفة القياس الصرفي او النحوي المشتهر بين اصحابه ( عن غيره ) اي عن غير السالم من المخالفة . يعني معرفة ان « اجل » بالادغام او « ضرب زيداً غلامه » بتقديم المفعول على الفاعل سالم عن المخالفة

دون « اجلل » بفك الادغام ودون « ضرب غـلامه زيداً » بتقديم الفاعل .

( وهكذا جميع اسباب الاخلال بالفصاحة ) كتمييز السالم عن تنافر الحروف او الكلمات عن غيره ، وتميز السالم عن التعقيد عن غيره ، وكذلك تميز السالم عن الكراهة في السمع عن غيره ، وتميز السالم عن كثرة التكرار او تتابع الاضافات عن غيره ، وذلك على القول بكون الخلوص منها شرطاً في فصاحة الكلمة او الكلام .

( ثم تمييز السالم من الغرابة عن غيره يبين في علم متن اللغة ) اي العلم الذي يعرف به اوضاع المفردات ، وانما قال « متن اللغة » لان المتن ظهر الشيء ووسطه ، وهذا العلم متعلق بذات اللفظ ومعناه ، واللغة اعم من ذلك ، لأن علم اللغة - كما يصرح به عن قريب - يطلق على اثنى عشر علماً قد ذكرناها في اول الجزء الاول من المكررات ، احدها علم متن اللغة ( اذ به ) اي بعلم متن اللغة ( يعرف ان في تكأكأتم ومسرجاً غرابة بخلاف اجتمعتم وكالسراج، لأن من تتبع الكتب المتداولة ) المؤلفة في اوضاع المفردات ( واحاط بمعاني المفردات المأنوسة ) الاستعمال والكثيرة الدوران في ألسنة الفصحاء ( على ان ما عداها ) اي ما عدا المفردات المأنوسة ( مما يفتقر الى تنقير ) وبحث عنه في كتب اللغة المبسوطة غير المتداولة ( او ) يفتقر الى ( تخريج ) اى الى ان يخرج له وجه بعيد ( فهو ) اى المفتقر الى التنقير او التخريج ( غير سالم من الغرابة ، اذ بضدها تتبين الاشياء ) الضمير في « بضدها » راجع الى الاشياء ، لأنها مقدمة عليه رتبة ، اذ بضدها متعلق بتتبين - فتدبر جيداً .

( وتمييز السالم من مخالفة القياس ) الصرف ( عن غيره يبين في علم الصرف ، أذ به يعرف ان الأجلل ) بفك الادغام ( مخالف للقياس دون الأجل ) بالادغام ( وقس على هذا البواقي ) مثلا بعلم النحو يعرف ان « ضرب غلامه زيداً » مخالف للقانون النحوى المشتهر بين معظم اصحابه ، حتى يمتنع عند الجمهور دون « ضرب زيداً غلامه » والى هذه المسألة اشار ابن مالك بقوله :

وشاع نحو خاف ربه عمر      وشذ نحو زان نوره الشجر

واما تنافر الحروف او الكلمات فانما يعرف بالحس والذوق السليم .

( فاتضح ان تمييز الفصيح عن غيره ) يعلم ويكتسب من علوم متعددة ويوضح فيها بعد سلامة الحس ، والى ذلك اشار بقوله : ( منه ما يتبين - اى يوضح - في علم متن اللغة كالغرابة ) كاجشمتم وكالسراج ( عن غيره ) كتكأكأتم ومسرجاً .

( وانما قال متن اللغة لأن اللغة ) كما قلنا آنفاً ( قد تطلق على جميع اقسام ) العلوم ( العربية ) الاثنى عشر التي ذكرناها في الجزء الأول من المكررات ( او ) يتبين ( في علم التصريف كمخالفة القياس ) في اجلل بفك الادغام ( او ) يتبين ( في علم النحو كضعف التأليف ) في « ضرب غلامه زيداً » ( والتعقيد اللفظى ) في قولهما :

وما مثله في الناس الا مملكا      ابو امه ابوه حى يقاربه

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا      وتسكب عيناي الدموع لتجمدا

( او يدرك بالحس ) والذوق ( كالتنافر ) بين الحروف في مستشزرات وهعخع ، او بين الكلمات في قوله :

وقبر حرب بمكان قفر          وليس قرب قبر حرب قبر

( اذ به ) اي بالحس والذوق ( يدرك ان مستشزر متنافر دون مرتفع ، وكذا تنافر الكلمات ) في البيت .

وهو - اى ما يتبين في هـذه العلوم او يدرك بالحس ) انما هو ( ما عدا التعقيد المعنوى ، اذ لا يعرف بتلك العلوم ) الثلاثة ( ولا بالحس تميز السالم من التعقيد المعنوي عن غيره ) فنحتاج لهذا الى علم آخر ، ويأتى عن قريب ان ذلك العلم هو علم البيان .

( والغرض من هذا الكلام ) اى قوله « منه ما يتبين » الى ما عدا التعقيد المعنوى ( تعيين ما يبين في العلوم ) الثلاثة ( المذكورة آنفاً ( او يدرك بالحس ) والذوق ( و ) تعيين امور ( يحترز بها ) اى بتلك العلوم الثلاثة والحس ( عما يجب ) اي عن امور يجب ( ان يحترز عنه ) وتلك الأمور الغرابة ومخالفة القياس وضعف التأليف والتعقيد اللفظى والتنافر ( ليعلم انه لم يبق لنا مما يرجع اليه البلاغة ) في الكلام ( الا ) امران : احدهما ( الاحتراز عن الخطأ في التأدية ) اي تأدية معنى المراد ، ( و ) ثانيهما ( تميز السالم من التعقيد المعنوي ليحترز عن ) هذا ( التعقيد ) ايضاً ليتم امر البلاغة بحذافيره .

فمست الحاجة الى ) علمين آخرين : احدهما ( علم به يحترز عن الخطأ ) في التأدية ، ( و ) ثانيهما ( علم به يحترز عن التعقيد المعنوي ليتم امر البلاغة ، فوضعوا لذلك علمي المعاني والبيان وسموهما علم البلاغة لمكان مزيد اختصاص لهما ) اي لهذين العلمين ( بها ) اي بالبلاغة . وأما العلوم الثلاثة المتقدمة فلا اختصاص لها بالبلاغة ، وذلك ظاهر بين :

( والى هذا ) اي الى الباقي مما يرجع اليه البلاغة ، اي الى العلمين الباقيين ( اشار بقوله : وما يحترز به عن الأول ـ يعني الخطأ في التأكيد علم المعاني ) لانه ـ اي علم المعاني كما يأتي ـ علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال ، فبها يعرف كيفية المطابقة ، وبه يعرف كيفية الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد حتى يطابق اللفظ لمقتضى الحال . وانما سمي علم المعاني لأنه ما يدرك به معان مختلفة زائدةعلى اصل المراد .

لا يقال : لا فائدة لعلم المعاني ، فان مفردات الألفاظ ومركباتها تعرف بالعلوم الثلاثة المتقدمة ، وعلم المعاني ـ كما يأتي ـ غالبه من علم النحو .

لأنا نقول : الأمر ليس كذلك ، لأن غاية علم النحو ان يعرف به تنزيل المفردات على ما وضعت له وتركيبها عليها ، لكن وراء ذلك امور لا تتعلق بالوضع تتفاوت بها اغراض المتكلم نظراً الى المخاطبين وتلك الأغراض على وجوه لا تتناهى ولا تعلم الا بعلم المعاني ، والنحوي وان ذكرها فهو على وجه اجمالي يتصرف فيه علماء البلاغة تصورنا خاصاً لا يصل اليه علماء النحو ، والى ذلك يشير ما يأتي في بحث تقييد الفعل بالشرط من انه لابد من النظر ههنا في ان واذا ولو لكثرة مباحثها الشريفة المهملة في علم النحو ، وهذا من الوضوح بمكان لا يحتاج الى البيان ، اذ كل عاقل يعلم ان لكل كلام ومزية مقام ومكان ، ولذا قالوا « هرسخن جائي وهر نكته مقامي دارد » .

( فالمراد بالأول ) الذي يحترز عنه ـ اعني نفس الخطأ ـ فهو ( اول الأمرين الباقيين اللذين احتيج ) المتكلم البليغ ( الى ) علمين آخرين ليحصل ( الاحتراز عنهما ) ليتم امر البلاغة ( واما الأول )

الذي هو احد مرجعي البلاغة ( المقابل للثاني ) من مرجعي البلاغة ( الذي هو تمييز الفصيح عن غيره فانما هو الاحتراز عن الخطأ لا نفس الخطأ ) فتأمل جيداً حتى لا يشتبه عليك الأول بمعنى نفس الخطأ الذي هو المراد بقوله «وما يحترز به عن الأول» بالأول الذي هو احـد المرجعين للبلاغة الذي هو الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد .

( و ) اما ( ما يحترز به عن التعقيد المعنوي ) فهو ( علم البيان ) وانما سمي بذلك لأنه كما يأتي علم يعرف به اختلاف طرق الدلالة في الوضوح والبيان .

( فظهر ان علم البلاغة منحصرة في علمي المعاني والبيان ، وان كانت البلاغة ) كما تقدم ( ترجع الى غيرهما من العلوم الثلاثة المتقدمة ايضاً ، وعليك بالتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام ) ومن عويصات العبارات عند ذوي القرائح والأفهام .

( ثم احتاجوا لمعرفة توابع البلاغة ) من المحسنات اللفظية والمعنوية ( الى علم آخر ، فوضعوا لذلك علم البديع ، واليه اشار بقوله : وما يعرف به وجوه التحسين علم البديع ) .

وانما سمي بذلك اما لبداعة ما اشتمل عليه من الوجوه - اى حسنها - وإما لانه لما لم يكن له مدخل في تأدية المعنى المراد الموضوع له اصل الكلام صار امراً مبتدعاً ، اي زائداً أو غريباً .

( ولما كان هذا ) المتن ( المختصر ) من القسم الثالث من مفتاح العلوم ، ولذا سماه بتلخيص المفتاح على ما تقدم في اول الكتاب ( في علم البلاغة وتوابعها انحصر مقصوده ) اي المختصر ( في الفنون الثلاثة ) اي في الأنواع الثلاثة ، اي المعاني والبيان والبديع .

قال في مجمع البحرين : الفنون الانواع . وقال في المصباح : الفن من الشيء النوع منه ، والجمع فنون مثل فلس وفلوس - انتهى .

( وكثير من الناس يسمى الجميع ) اى الفنون الثلاثة ( علم البيان ) وجه التسمية بذلك ان البيان - كما في مجمع البحرين - هو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير ، ولاشك ان العلوم الثلاثة لها تعلق بالكلام الفصيح المذكور تصحيحاً وتحسيناً .

( وبعضهم يسمى ) الفن ( الأول علم المعاني ) لما تقدم آنفاً من انه ما يدرك به معان مختلفة زائدة على اصل المراد ( و ) يسمى ذلك البعض ( الأخيرين ) وحدهما ( يعني البيان والبديع ) فقط ( علم البيان ) يعرف وجه المناسبة مما ذكر آنفاً من ان البيان هو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير ، اذ لاشك في زيادة تعلق الأخيرين بالمنطق المذكور .

( و ) بعضهم يسمى ( الجميع علم البديع ) وذلك لبداعة مباحث العلوم الثلاثة جميعاً وظرافة ما يذكر فيها وغرابته لعدم وجود مثلها في سائر العلوم ، اذ بها يعرف دقائق العربية واسرارها ، وبها يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها ، فيعرف انه معجزة باقية مر الدهور والأعوام ، وذلك وسيلة لتصديق خير الأنام عليه وعلى آله الكرام ألف تحية وسلام .

وقد تقدم نبذ من ذلك في اوائل الكتاب بحسب مقتضى المقام ولكن يعجبني ان انقل هاهنا كلاماً ذكره الشيخ البلاغي رحمه الله في الفصل الرابع من كتابه انوار الهدى كتبه جواباً عن شبهات كتبها بعض المكاتبين له قدس سره ، وهذا نصه :

قال الكاتب : والمعجز الذي يتلقاه العقل بالقبول هو ما يستحيل العقل جوازه على القوة البشرية ، ويسهل على كل مكلف معرفة وجه اعجازه ، لا ما يتفوق به احد الناس على جميعهم كزيادة الايد والفصاحة مثلا ، والتفاوت بين الرجال عظيم جداً لا يمكن تحديده حتى يمكن تمييزه عن الاعجاز .

اقول : ليس المعجز ما يمتنع عقلا صدوره على يد البشر ، ولو كان كذلك لما صدر ، لأن الممتنع عقلا لا يوجد ولا يصدر ، بل المعجز هو ما يمتنع عادة على القوة البشرية باعتبار حدودها المجعولة لنوع البشر بحيث يعجز عنه نوعهم ، فيكشف صدوره من مدعي النبوة المنزه عن موانعها عن عناية خاصة به من الله جل اسمه وتفويق له على عامة البشر بتأييد دعوته بدلائل التصديق .

ولا يخفى ان وجه دلالة المعجز على صدق النبوة ليس هو الا ان مدعي النبوة اذا كان ظاهر الصلاح موصوفاً بالامانة معروفا بالاستقامة لا يخالف العقل في دعوته واساسياتها وكان مع ذلك كاذباً في دعوى النبوة ، فانه يكون حينئذ تخصيص الله له بالعناية والتفويق على نوع البشر اغراء للناس بالجهل وتوريطاً لهم في متاهة الضلال ، وهذا قبيح ممتنع على جلال الله وقدسه .

وتوضيح ذلك : هو ان الناس بحسب فطرتهم السالمة عن رذائل الأهواء والعصبية إذا ظهر لهم صلاح الشخص وصدقه وامانته واستقامته فيما يظهر لهم من أحواله وأطواره توسموا بباطنه الخير وموافقته اصلاح الظاهر ، وكلما أزدادوا خبراً بصلاح ظاهره ازدادوا وثوقاً بصلاح باطنه ، الا انه مهما يكن من ذلك فانه لا يبلغ بهم مرتبة العلم والاطمئنان الثابت بعصمته عن الكذب في دعواه وتبليغات دعوته ، لكن

إذا خصته العناية الالهية بكرامة المعجز وخارق العادة حصل العلم واطمأنت النفوس السليمة بصدقه وعصمته في دعواه ودعوته .

ويتثبت اليقين بذلك بالنظر الى انه يمتنع على جلال الله وقدسه في مثل هذه المزلقة ان يظهر المعجز والعناية على يد الكاذب المدلس بصلاح ظاهره ، لأن اظهاره حينئذ يكون مساعدة للمدلس على تدليسه واغراء بالجهل ، لما ذكرناه من مقتضى فطرة الناس السليمة ، فالمعجز الشاهد بصدق النبي في دعوته هو ما يقوم بهذه الفائدة في مثل هذا المقام لهذا الوجه .. فليس لمن يتوقى من منقصة الجهل المركب ان ينتحل ويقترح كون المعجز مما يستحيل عقلا صدوره من البشر كاستحالة اجتماع النقيضين ، إذن فكيف يصدر .

ولا يخفى ايضاً ان حصول الفائدة المذكورة من المعجز بالوجه المذكور يختلف كثيراً باختلاف احوال الناس الذين تبتدىء بهم الدعوة بحسب اطوارهم ومعارفهم ومألوفاتهم وعقولهم ، وحيث ان المصريين كانوا متقدمين وراقين في علم السحر والشعبذة والأعمال الغريبة كانوا يحدونها بحدودها فيعرفون الأعمال الخارجية بغرابتها عن حدود القدرة البشرية والعمليات المبتنية على النواميس العملية ، فلاجل ذا جعل الله تعالى معجزة موسى عليه السلام بالعصا واليد البيضاء ، من النحو الذي يسهل على المصريين ان يذعنوا بسلامة الطبع بأنه من عناية الله الخاصة بموسى عليه السلام الخارجة عن حدود القدرة المجهولة للبشر تصديقاً لدعوته ، ولأجل ان السوريين في زمان المسيح عليه السلام من الاسرائيليين والنزلاء من الرومانيين واليونانيين كان لهم تقدم في الطب وتقررت في كهانة الاسرائيليين شريعة التطهير والشفاء من البرص ونحوه وكانوا يحدون

هذه الأمور بحدودها جعل الله معجزة المسيح عليه السلام من النحو الذي يذعن سليم الطبع من السوريين بحسب معارفهم بأنه من عناية الله الخاصة بالمسيح الخارجة عن حدود القدرة المجعولة للبشر تصديقاً لدعوته ، اذن فانظر الى حال العرب الذين ابتدئت بهم الدعوة الاسلامية والى معارفهم وانحصارها في صناعة لسانهم وفنون الفصاحة والبلاغة ، فلا يميزون في غير ذلك ماهو خارج عن حدود القدرة المجعولة للبشر وماهو داخل فيها ، فكل مايرد عليهم مما هو غريب في معارفهم يجعلونه من السحر او التقدم في المعارف الخالين منها ، فلذا كان انسب شيء في الحجة عليهم ماتميزه معارفهم التي تقدموا فيها في العصر الذي زهت فيه وسما مجدها وزهت صناعتها وعقدوا المحافل والمواسم المفاخرة بالرقي فيها ، ألا وهو الكلام المعجز بفصاحته وبلاغته ، فانه هو الذي تصل افكارهم وعقولهم الى معرفة كونه معجزاً خارجاً عن حدود القدرة المجعولة للبشر ، صادراً عن عناية الله الخاصة بصاحب الدعوة المعروف عندهم بالصلاح تصديقاً لدعوته .

فالكلام المعجز بفصاحته وبلاغته هو الذي يقوم بهذه الفائدة عند نوع العرب الذين ابتدأت بهم الدعوة دون غيره ، فان النبي (ص) لو جاء العرب بمعجزة موسى او عيسى ونحوهما لقالوا انه من السحر ، او من التقدم والرقي في معارف البلاد الأجنبية ونواميس صنائعها التي يشترك في عملياتها من هـذا النحو كل راق فيها ، فالذي يدخل في حكمة المعجز والاعجاز في دعوة العرب ، وتتم به فائدة المعجز على وجهها انما هو القرآن الكريم دون غيره ، مضافاً الى انه امتاز عن غيره من المعجزات بأكبر الامور الجوهرية في شئون النبوة والرسالة .

فمنها : انه باق مدى الأيام ممثل لكل من يريد ان يطلع عليه

ويعرف امره وكنهه وحقيقته وينظر في شأنه ، فهو باد لكل من يطلب الحجة على النبوة والرسالة ، والنظر في حقيقة المعجز ماثل لكل من يريد التبصر في الحقائق ، ولا تحتاج معرفة حقيقته ووجه اعجازه الى النقل والركون الى القيل ، ولا يحتمل امره انه دبر بليل ولا يستراب من امره بالتمويه ، بل ينادي هو بنفسه في كل زمان ومكان :-

( ها انا ذا هذا جناي وخياره فيه )

ومنها : انه بنفسه وصريح بيانه ولسانه قد تكفل بثبوت جميع المقدمات التي بانضمامها يكون خارق العادة معجزاً شاهداً بالنبوة والرسالة وحجة عليها ، ولم يوكل امرها الى غيره مما يختلج فيه الريب والشبهات وتطول فيه مسافة الاحتجاج ، فالتفت في ذلك الى امور :

( الأول ) انه تكفل ببيان دعوى النبوة والرسالة ، ولم يوكل امرها الى النقل والنظر في شأن تواتره وعوارض انقطاعه ومواقع الريب فيه ، كما في سائر النبوات .

( الثاني ) أنه تكفل في صراحة بيانه بالشهادة بالنبوة والرسالة ، فلم يبق حاجة الى النظر في دلالة العقل ودفع الشبهات عنها .

( الثالث ) انه تكفل في صراحته ببيان كمالات مدعي النبوة وصلاحه واخلاقه الفائقة ، بحيث يكون ظهور المعجزة على يده لو كان كاذباً من الاغراء بالجهل الممتنع لقبحه على جلال الله تعالى شأنه .

واليك فاستمع بعض ماجاء في القرآن الكريم في بيان هذه الأمور الثلاثة : ففي سورة الاعراف ( قل ياايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً ) وفي سورة النجم ( ماضل صاحبكم وما غوى ☆ وما ينطق عن الهوى ☆ ان هو الا وحي يوحي ) وفي سورة الفتح ( محمد رسول الله والذين

آمنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجداً يبتغون فضلا من الله ورضوانا ) وفي سورة الأحزاب ( وما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين ) وفي اوائل سورة القلم ( ما انت بنعمة ربك بمجنون ۞ وان لك لأجراً غير ممنون ۞ وانك لعلى خلق عظيم ۞ ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين ۞ ودوا لو تدهن فيدهنون ) وفي سورة الأعراف ( انه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ) وفي سورة الأحزاب ( ياايها النبي انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ۞ وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً ) .

( الامر الرابع ) انه تكفل بنفسه برفع الموانع عن الرسالة ، اذ بين مواد الدعوة واساسياتها ومعارفها وقوانينها الجارية بأجمعها على المعقول من عرفانيها واجتماعيها وسياسيها ، فلا يوجد ما يخالف المعقول ليكون مانعاً من الرسالة . وفي سورة الاسراء ( ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم ) ودونك القرآن الكريم وما تضمنه من هذه المواد .

( الخامس ) انه زاد على كونه معجزاً بنفسه ، بأن نادى بلسانه وبيانه باعجازه وتحدى الناس ونادى بالحجة وهتف بهم هتافاً دائماً مؤكداً بأن يعارضوه لولم يكن معجزاً ويأتوا بمثله ، او بعشر سور ، او سورة من مثله ان كان مما تناله قدرة البشر النوعية المحدودة ، وقد نادى بقرار الانصاف والمماشاة وجعل لهم بهتافه ان عارضوه ، او اتوا بعشر سور اوسورة من مثله ان تسقط عنهم هذه الدعوة ويدعوا ما يشاؤون ، ولهم في ذلك المهلة والأناة والمظاهرة والتعاون ، ففي سورة هود ( ام يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين ۞ فان لم يستجيبوا فاعلموا

انما انزل بعلم من الله ) وفي سورة يونس ( أم يقولون افتراه فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين) وفي سورة البقرة ( وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ۞ فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار ) وفي سورة الاسراء ( قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ) .

هذا وقد مضت لهم مدة واعوام ودعوة الرسالة والاعذار والانذار دائمة عليهم ، وهم في اشد الضجر منها والكراهية لها والخوف من عاقبتها والتألم من آثارها وتقدمها وظهورها ، وفي اشد الرغبة في اهوائهم وعوائدهم ورياساتهم والعكوف على معبوداتهم ، ومع ذلك لم يستطيعوا معارضة شيء من القرآن الكريم ولا الاتيان بسورة من مثله لكي تظهر حجتهم وتسقط حجة الرسول ويستريحوا من عناهم من الدعوة التي شتت جامعتهم الأوثانية وقاومت رياساتهم الوحشية وتشريعاتهم الأهوائية ، وفرقت بين الأب وبنيه والاخ واخيه والزوج وزوجه والقريب وقريبه ، وكدرت صفاء قبائلهم ونافرت بين عواطفهم ، ولم يجدوا لذلك حيلة الا الجحود الواهي والعناد الشديد والاضطهاد القاسي ، والاستشفاع بأبيطالب وغيره تارة والمثابرة الوحشية اخرى ، مع تقحم الاهوال وقتل الأقارب ومقاساة الشدائد واهوال المغلوبية ، فلماذا لم يتظاهروا بأجمعهم عشر سنوات او اكثر ويأتوا بشيء من مثل القرآن الكريم ويفاخروه ويحاكموه في المواسم والمحافل التي اعدوها لمثل ذلك ، فتكون لهم الحجة والغلبة في الحكومة وقرار النصفة ، وينادوا بالغلبة

ويستريحوا من عناء هذه الدعوة ، وهم هم وموا. القرآن في مفرداته وتراكيبه من لغتهم واسلوبه من صناعتهم التي لهم التقدم والرقي فيها ، ولله الحجة البالغة .

ايها المكاتب وان اعجاز القرآن الكريم لم يكن بمجرد الفصاحة والبلاغة ، وان كفى ذلك في الاعجاز والحجة على دعوى الرسالة على اتم الوجوه في المعجز واعمها ، فأين انت عن عرفانه العظيم الذي هو لباب المعقول وصفوة الحكمة ؟ وأين أنت عن اخلاقه التي هي روح الحياة الادبية والاجتماعية ؟ وأين أنت عن قوانينه الفاضلة وشرائعه العادلة ومحلها من العدل والمدنية ؟ وأين أنت عن انبائه بالغيب التي ظهر مصداقها في المستقبل ؟

وهلم النظر الى اقصر سور القرآن وما عرفناه من عجائبها الباهرة : انظر الى سورة التوحيد وانوار عرفانها الحقيقي في ذلك العصر المظلم ؟ وانظر الى سورة تبت وانبائها بهلكة ابي لهب وامرأته بدخول النار ، وظهور مصداق ذلك بموتهما على الكفر وحرمانهما من سعادة الاسلام الذي يجب ما قبله ؟ وانظر الى سورة النصر وانبائها بغيب النصر والفتح كما ظهر مصداقه بعد ذلك ؟ وسيأتي لهذا مزيد .

واين انت عن جامعيته واستقامته في جميع ذلك من دون ان تعترضه زلة اختلاف او عثرة خطأ او كبوة تناقض ، في ذلك اعظم اعجاز يعرفه الفيلسوف والاجتماعي والسياسي المدني ( افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ) .

فهل يكون كل ذلك من انسان لم يقرأ ولم يكتب ولم يتغرب في البلاد الراقية ، وانما كان بدوياً من البلاد المنحطة في كل ادب

المدرسة الابتدائية في موطنه انما هي بساطة اعراب البادية وخلوهم عن المعارف والمدرسة الكلية تنظم تعاليمها من الوثنية الأهوائية وخشونة الوحشية والجبروت الاستبدادي والعدوان وعوائد الضلال والجور والشرائع القاسية .

سمعت الاحتجاج باعجاز القرآن في فصاحته وبلاغته فانما هو لأجل عموم هذا الاعجاز ، وانه هو الذي يذعن به العرب الذين ابتدأهم الدعوة وتناله معرفتهم حسب ما عندهم من الأدب الراقي فيه ، فتقوم الحجة عليهم وعلى غيرهم ، وتبقى سائر وجوه الاعجاز للفيلسوف والاجتماعي والسياسي المدني ، يأخذ منها كل منهم بمقدار حظه من الرقي .

ولا غاب عن خبرك ان هناك معجزات كثيرة من نحو ما اقترحته في مضمون كلامك ، ولكنها حيث كانت كسائر معجزات الأنبياء خصوصية وقتية تحتاج في عصرها فضلا عن غيره الى النقل الذي يعتريه ما يعتري سائر الأنقال لمثلها من الخدشة في التواتر او تغير صيغته او المكابرة فيه بدعوى انقطاعه والتشكيك في حقيقة المنقول ، فلاجل ذلك ترك الاعتماد في الاحتجاج عليها استغناء بغيرها ، وان كانت ابعد عن التشكيك في نقلها وحقيقتها ، واقوى على مرور الزمان وكوارثه من سائر معجزات الأنبياء المنقولة بغير نقل القرآن الكريم :

فمنها تضليل الغمامة له في مسيره ، وشق القمر والتصاق الحجر بكف ابي جهل لما اراد ان يرميه به ، ونسج العنكبوت وتفريخ الحمامة في ساعة على باب الغار ، ونزول قوائم مهر سراقة بن جشعم في الأرض وخروجها منها بدعائه ( ص ) لماتبعه ، ومسحه على ضرع العنز الحائل حتى درّ لبنها وارتووا منه ، وكذا شاة ام معبد وغيرها ، ونبع الماء من اصابعه ،

وتسبيح الحصاة في كفه ، واقبال الشجرة اليه ورجوعها الى محلها حسب امره ، وحنين الجذع لفراقه وسكونه بمسحه عليه ، ورده لعين قتادة ابن نعمان الى موضعها بعدما قلعت فصارت احسن عينيه ، وابرائه المجذوم من جهينة بمسحه بالماء الذي تفل فيه ، وابرائه رجل عمرو ابن معاذ يوم قطعت اذ تفل عليها ، ويد معاذ بن عفراء في بدر ، وضربة سلمة بن الأكوع يوم خيبر ، ويد جرهد المصابة ، واشباعه الجمع الكثير من الطعام القليل مراراً عديدة في مكة والمدينة كما هو مذكور في الكتب بتفصيله ، وفيض الماء القليل اذ رمى فيه مضمضته واستمراره على الكثرة مدة طويلة كما في بئر الحديبية وغيرها ، واروائه الجيش الكثير من ماء قدح .

ومن ذلك اخباره بالغيب الذي تجلت حقيقته ، كاخباره في القرآن الكريم بأن الله كفاه المستهزئين ، وبظهوره على الدين كله ، وبدخول المسلمين المسجد الحرام آمنين محلقين ومقصرين ، وبغلبة الروم في بضع سنين ، واخباره وهو محصور في الشعب بشأن صحيفة قريش القاطعة ، واخباره اصحابه بالظفر باحدى الطائفتين في حادثة بدر واخباره اصحابه ان العير وهي ذات الشوكة تكون لهم كما ذكرهم بذلك القرآن الكريم ، واخباره بفتح المسلمين مصر والشام والعراق ، وبموت كسرى في يومه ، وكذا موت النجاشي ، وبأن فاطمة ابنته اول اهله لحوقاً به ، وان علياً (ع) يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين ، وبأن اباذر يموت وحده ويسعد بدفنه جماعة من اهل العراق ، وان احدى نسائه تنبحها كلاب الحوأب ، وبقتل اهل النهروان وذي الثدية ، وان عماراً تقتله الفئة الباغية وآخر شرابه ضياح لبن ، ويقتل علي عليه

السلام في شهر رمضان وان كريمته الشريفة تخضب من دم رأسه ، وان ولده الحسين عليه السلام يقتل بكربلا - الى غير ذلك .

ومن معجزاته استجابة دعائه وسقيا المطر باستقائه في موارد كثيرة جداً ، وقد انهت كتب الحديث والتاريخ موارد معجزاته ( ص ) وكراماته من نحو ما ذكرناه وغيره الى اكثر من ثلاثة آلاف ، وان الكثير منها في عصره وما بعده هو قسم المستفيض . او المشهور ، او المتواتر ، ولكن عادة المصنفين على الاقتصار على سند المشيخة ، فكست هذه العادة في الظاهر ثوب رواية الآحاد ، لكن الاعجاز المشترك بينها الشاهد على الرسالة يزيد على حد التواتر ويبلغ درجة الضروريات ، وهاهي كتب الحديث والتاريخ - انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه .

فلنعد الى ما كنا فيه ( ولا يخفى وجوه المناسبة ) في كل واحد من اقسام التسمية ، وقد ذكرناها عند كل تسمية .

ولما فرغ من ذكر مصاديق كل واحد من الفنون الثلاثة واسمائها ناسب ذكرها بلام العهد ، لأن لام العهد يكفي فيها الذكر الضمني كما اشار اليه قبيل المقدمة ، فأشار الى الأول بقوله :

( الفن الاول - علم المعاني )

( وانما قدمه ) اى علم المعاني ( على ) علم ( البيان لكونه ) اى علم المعاني ( منه ) اى من علم البيان ( بمنزلة المفرد ) اى الجزء ( من المركب ) اى من الكل ، والجزء مقدم على الكل طبعا كما بيناه قبيل قول الخطيب « فالفصاحة في المفرد » الخ ، فقدم وضعاً ليوافق الوضع الطبع ، وقد بينا هناك اقسام التقدم فراجع .

وانما قلنا انه بمنزلة الجزء من البيان ( لأن البيان ) على ما يأتي

في اول الفن الثاني ماحصله : انه ( علم يعرف به ايراد المعنى الواحد في تراكيب مختلفة بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ) فتأمل ( ففيه زيادة اعتبار ليست ) تلك الزيادة ( في علم المعاني ) وتلك الزيادة عبارة عن الايراد المذكور .

وبعبارة اخرى : ثمرة علم المعاني رعاية المطابقة لمقتضى الحال ، وثمرة علم البيان هي الاحتراز عن التعقيد المعنوى ، وذلك بسبب معرفة ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة مع معرفة المقبول منها عند البلغاء ليترك غيره ، فثمرة العلم الثاني انما تعتبر بعد حصول ثمرة علم الاول فصار العلم الاول باعتبار مرجعه وثمرته كالجزء للثاني باعتبار مرجعه وفائدته في عدم وجود الثانية بدون الاولى كما لا يوجد الكل بدون الجزء .

والمفرد كما قلنا ( مقدم على المركب طبعاً . فقدم وضعاً ليوافق الوضع الطبع ) لأن التوافق من حيث هو هو خير من التخالف .

( وقبل الشروع في مقاصد ) هذا ( العلم ) أي علم المعاني ( اشار إلى ) بعض ما تقديمه عندهم كالواجب ، وانما قلنا كالواجب ولم نقل الواجب لأن المتبادر من لفظ الوجوب على ما حقق في محله الوجوب العقلي ، وتقديم ما يقدمونه قبل الشروع في العلم ليس واجباً بالوجوب العقلي بل هو واجب بالوجوب الاستحساني : على ما يظهر من التعليلات التي يذكرونها لتقديم ما يقدمونه .

قال في التهذيب : وقد يقال المبادىء لما يبدأ به قبل المقصود ، والمقدمات لما يتوقف عليه الشروع على وجه الخبرة وفرط الرغبة كتعريف العلم وبيان غايته وموضوعه - انتهى .

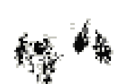
وقال المحشي : قوله « وقد يقال المبادىء » اشارة إلى اصطلاح

آخر في المبادىء سوى ما تقدم : وضعه ابن الحاجب في مختصر الأصول حيث اطلق المبادىء على ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم ، سواء كان داخلا في العلم فيكون من المبادىء المصطلحة السابقة ، كتصور الموضوع والاعراض الذاتية والتصديقات التى يتألف منها قياسات العلم ، او خارجاً عنه يتوقف عليه الشروع على وجه الخبرة ويسمى مقدمات ، كمعرفة الحد والغاية وبيان الموضوع والاستمداد . والفرق بين المقدمات والمبادىء بهذا المعنى مما لا ينبغي ان يشتبه ، فان المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادىء فتبصر - انتهى .

وذلك البعض الذى اشار اليه ( تعريفه ) اى تعريف العلم ( وضبط ابوابه اجمالا ليكون للطالب زيادة بصيرة ) فان الطالب اذا تصور العلم برسمه وقف واطلع على جميع مسائله اجمالا ؛ حتى ان كل مسألة ترد عليه علم انها من ذلك العلم . كما ان من اراد سلوك طريق لم يشاهده لكن عرف اماراته فهو على بصيرة في سلوكه .

( ولأن كل علم فهى مسائل كثيرة تضبطها جهة وحدة ) تسمى بالموضوع ( باعتبارها ) اى باعتبار تلك الجهة ( تعد ) تلك المسائل الكثيرة ( علماً واحداً يفرد بالتدوين ) .

ومن ثم قالوا : تمايز العلوم بالموضوعات وتمايز الموضوعات بالحيثيات . مثلا علم الفقه امتاز عن علم اصول الفقه ، لأن علم الفقه يبحث عن افعال المكلفين من حيث الحل والحرمة والصحة والفساد ، وعلم اصول الفقه يبحث عن الادلة الاربعة من حيث انها تستنبط عنها الاحكام الشرعية ، وكذلك علم النحو يبحث عن احوال اواخر الكلم من حيث الاعراب والبناء ، وعلم الصرف يبحث عن احوال الكلم من حيث الصحة والاعتلال ،



( ومن حاول تحصيل كثرة يضبطها جهة وحدة فعليه ان يعرفها بتلك الجهة لئلا يفوته ما يعنيه ولا يضيع وقته فيما لا يعنيه ) .

( فقال : وهو ) اى ما يسمى علم المعانى بل كل علم من العلوم احد معان خمسة : وهي - على ما في حاشية التهذيب - الملكة ، والعلم بجميع المسائل او بالقدر المعتد به الذى يحصل به الغرض ، والفائدة من العلم ، او نفس المسائل جميعاً ، او نفس القدر المعتد به . والظاهر من المتن الثانى او الثالث حيث قال : ( علم ) ويأتي تصريح الشارح بذلك عند قول المصنف وينحصر في ثمانية ابواب . والظاهر من التفتازانى الاول حيث قال : ( اى ملكة ) وهي كما تقدم في فصاحة المتكلم « كيفية نفسانية راسخة في موضوعها بحيث لا تزول عن المتصف بها اصلا او يعسر والا فهى حالة » وليعلم ان الملكة كما صرح به بعض المحققين لا يقال لها علم الا اذا ( يقتدر بها على ادراكات جزئية ) اى على استحضارها ، اى على رد كل فرع الى اصله ، اي يقتدر على معرفة ان هذه الصغرى صغرى لتلك الكبرى ، فيستحضر الكبرى بالملكة ويضم اليها الصغرى ، فيقول من عنده الملكة : هذا كلام يلقى الى المنكر ، وكل كلام يلقى الى المنكر يجب توكيده ، فينتج هذا الكلام يجب توكيده . وكذلك يقول : هذا كلام يلقى الى المريض ، وكل كلام يلقى الى المريض يجب فيه الايجاز ، فينتج هذا كلام يجب فيه الايجاز . وهكذا يفعل في كل ما يرد عليه من الفروع والصغريات .

( بيان ذلك : ان واضع هذا الفن وضع عدة اصول ) اي كبريات ( مستنبطة من تراكيب البلغاء يحصل من ادراكها وممارستها قوة ) راسخة للنفس يتمكن الانسان ( بها ) اى بسبب تلك القوة الراسخة ( من

استحضارها ) اى من استحضار تلك الاصول والكبريات ( و ) يتمكن من ( الالتفات اليها و ) من ( تفصيلها متى اريد ) الاستحضار والالتفات والتفصيل ( وهى ) أي تلك القوة ( العلم ) على مختاره ، وقد يقال لتلك القوة التهيؤ والذكاء ايضاً كما يأتي في بحث التشبيه في تفسير الذكاء ، وهذا نصه : الذكاء حدة الفؤاد ، وهي شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء ، وقيل هو ان يكون سرعة انتاج القضايا وسهولة استخراج النتائج ملكة للنفس كالبرق اللامع الخاطف بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة - انتهى .

وقال هناك : واما العلم فقد يطلق على الادراك المفسر بحصول صورة من الشيء عند العقل ، وعلى الاعتقاد الجازم المطابق الثابت ، وعلى ادراك الكلي ، وعلى ادراك المركب ، وعلى ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الاغراض صادراً عن البصيرة بحسب ما يمكن فيها ، ويقال لها الصناعة - انتهى .

وقد يطلق العلم على الشك والظن والتخييل والوهم والتقليد والجهل المركب : كما بينه بعض المحققين عند قول محشي التهذيب كما في صورة الشك والوهم والتخييل .

( ولهذا ) اى ولأن هذه القوة يوجب التمكن من الاستحضار وادراك النتائج ( قالوا ) كما يأتي في بحث التشبيه : ان ( وجه الشبه بين العلم والحياة ) في قولنا « العلماء احياء وباقي الناس اموات » ونحوه ( كونهما ) اى العلم والحياة ( جهتى ادراك ) .

فتحصل من جميع ما ذكر في المقام : ان المراد من العلم ملكة الاستحضار متى اريد لا الحضور بالفعل ، فلا يرد ما اشار اليه في المعالم

من ان العلم بجميع جزئيات المسائل محال لغير علام الغيوب ، والعلم ببعضها لا يكفي في تسمية صاحب العلم عالماً به ( ألا ترى انك اذا قلت « فلان يعلم النحو » لا تريد ) كما اشار اليه في المطالع ( ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه ، بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية ) اي قوة وتهيؤ هي مبدأ لتفاصيل مسائله ) اي النحو ( بها يتمكن من استحضارها ) اي المسائل .

( ويجوز ان يريد ) الخطيب ( بالعلم نفس الأصول ) والقواعد اي الكبريات التي يستنبط منها الصغريات الجزئية ( لأنه ) اي العلم ( كثيراً ما يطلق عليها ) اي على الأصول والقواعد كما اشرنا اليه آنفاً .

( ثم المعرفة تقال لادراك الجزئي او البسيط ، والعلم ) يقال ( للكلي او المركب ، ولهذا يقال « عرفت الله » دون علمته ) لكونه جل جلاله غير مركب .



( وايضاً المعرفة تقال للادراك المسبوق بالعدم او للاخير من الادراكين لشيء واحد اذا تخلل بينهما عدم ، بان ادرك اولا ثم ذهل عنه ثم ادرك ثانياً ، والعلم ) يقال ( للادراك المجرد من هذين الاعتبارين ) اي اعتبار المسبوقية بالعدم والأخيرية ( ولهذا ) اي ولكون العلم مجرداً من هذين الاعتبارين ( يقال « الله عالم » ولا يقال ) الله ( عارف ) الا مجازاً ، فالفرق بين المعرفة والعلم من وجهين : الاول من حيث المدرك بالفتح ، والثاني من حيث نفس الادراك .

هذا وقال بعض المحققين في حاشيته على شرح التصريح : قال الرضي لا يتوهم ان بين علمت وعرفت فرقاً معنوياً كما قال بعضهم ، فمعنى « علمت ان زيداً قائم » و « عرفت ان زيداً القائم » واحد ، الا

ان عرف لا ينصب جزئي الجملة الاسمية كما تنصبهما علم ، لا فرق معنوي بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب ، فانهم قد يخصون احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون الآخر .

اقول : هذا بناء على ان العلم والمعرفة مترادفان ، وهو قول بعض اهل الاصول والميزان ، ولبعضهم قول آخر وهو ان العلم يتعلق بالمركبات او الكليات والمعرفة تتعلق بالجزئيات او البسائط . قال في شرح المطالع : ومن هنا تسمع النحويين يقولون : علم يتعدى الى مفعولين وعرف يتعدى الى مفعول واحد فتأمله - انتهى

( والمصنف قد جرى على استعمال المعرفه في ) ادراك ( الجزئيات ) قال في الايضاح : قيل يعرف دون يعلم رعاية لما اعتبره بعض الفضلاء من تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات ، كما قال صاحب القانون في تعريف الطب « الطب علم يعرف به احوال بدن الانسان » وكما قال الشيخ ابو عمرو رحمه الله « التصريف علم بأصول يعرف بها احوال ابنية الكلم » - انتهى

( فقال : يعرف به احوال اللفظ العربي دون يعلم فكأنه قال هو ) اى علم المعانى ( علم يستنبط منه ادراكات جزئية ) و ( هي ) اى الادراكات الجزئية ( معرفة كل فرد فرد من جزئيات الأحوال المذكورة ) اى التأكيد والذكر والحذف والتقديم والتأخير ونحوها ( بمعنى ان اي فرد يوجد منها امكننا ان نعرفه بذلك العلم لانها ) اي الأحوال المذكورة ( تحصل جملة بالفعل ، لأن وجود مالا نهاية له محال ) .

( وعلى هذا ) اىعلى ان المراد امكان المعرفة لافعليتها ( يندفع ماقيل ) كما اشار اليه في المعالم والقوانين من انه ( ان اريد ) بقول الخطيب

يعرف به ( معرفة الجميع ) اى جميع احوال اللفظ العربى - كما هو الظاهر من الجمع المضاف اعنى الأحوال - ( فهو )اى معرفة الجميع ( محال ، لأنها ) اى الأحوال جميعها ( غير متناهية ، او ) اريد ( البعض الغير المعين ) كنصف الأحوال او ثلثها ونحوهما من غير تعيين ( فهو تعريف بمجهول ) وقد ثبت في محله انه غير جائز ، اذ المعرف لابد ان يكون اجلى ( او ) اريد البعض ( المعين ) كالتعريف والتنكير ونحوهما مع التعيين ( فلا دلالة ) لكلام الخطيب ( عليه ) اى على البعض المعين .

( وكذا ) يندفع ( ماقيل ) كما اشير اليه ايضاً في المعالم والقوانين من انه ( ان اريد الكل ) اي كل الأحوال ( فلا يكون هذا العلم حاصلا لأحد ) لما قلنا من انها غير متناهية فيستحيل وجودها فيستحيل معرفتها ، فيلزم ان لا يكون احد عالماً بهذا العلم ( او اريد البعض ) اى بعض الأحوال ( فيكون ) هذا العلم ( حاصلا لكل من عرف مسألة منه ) اى من هذا العلم ، كمن يعرف مسألة تأكيد الكلام مع المنكر او نحوها .

وحاصل ما يندفع به القولين : انا نريد بالمعرفة المعرفة بالقوة وبالكل الاستغراق العرفي لا الحقيقي ، ومن هنا نشأ النزاع المعروف في تجزى الاجتهاد كما بين في الأصول .

( والمراد بأحوال اللفظ الأمور العارضة له ) اى للفظ ( من التقديم والتأخير والتعريف والتنكير وغير ذلك ) مما ستطلع عليه في المباحث الآتية انشاء الله تعالى .

( ووصف ) الخطيب ( الأحوال بقوله : التي بها يطابق اللفظ ) اى الكلام البليغ ( مقتضى الحال ، احتراز عن الاحوال التي ليست بهذه

الصفة والحيثية ( كالاعلال ) في قام واستقام ونحوهما ( والادغام ) في نحو مدّ واجلل ونحوهما ( والرفع ) في الفاعل والمبتدأ ونحوهما ( والنصب ) في المفعول والحال ونحوهما ( واشباه ذلك مما ) بين في علم النحو المرادف لقولنا علم العربية المطلق على ما يعرف به اواخر الكلم اعراباً وبناء ، وما يعرف به ذواتها صحة واعتلالا ، بناء على ما قاله السيوطي في شرح قول الناظم « مقاصد النحو بها محوية » فان ما ذكر فيه مما ( لابد منه في تأدية اصل المعنى ) المراد .

فان قلت : فعلى هذا يخرج بحث اسماء الاشارة ونحوها من جملة هذا العلم .

قلنا : قد ذكر الايراد ودفعه في بحث تعريف المسند اليه باسم الاشارة ، وهذا نصه : فان قلت كون ذا للقريب وذلك للبعيد وذاك للمتوسط مما يقرره الوضع واللغة ، فلا ينبغي ان يتعلق به نظر علم المعاني ، لأنه انما يبحث عن الزائد على اصل المراد .

قلت : مثله كثير في علم المعاني كأكثر مباحث التعريف والتوابع وطرق القصر وغير ذلك ، وتحقيقه : ان اللغة تنظر فيه من حيث ان هذا للقريب مثلا ، وعلم المعاني من حيث انه اذا أُريد بيان قرب المسند اليه يؤتى بهذا ، وهو زائد على اصل المراد الذي هو الحكم على المسند اليه المذكور المعبر عنه بشيء يوجب تصوره أياً ما كان ، ولو سلم فذكره في هذا المقام توطئة وتمهيد لما يتفرع عليه من التحقير والتعظيم — انتهى

( وكذا ) وصف الأحوال بقوله : التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال ، احتراز عن ( المحسنات البديعية ) اللفظية والمعنوية ( من التجنيس

والترصيع ) وحسن التعليل والترفيع ( ونحوهمـا مما يكون ) محسنية ( بعد رعاية المطابقة ) والا قد تقـدم انها تكون كتمليق القلادة في أعناق الخنازير .

( وهو ) اى التوصيف المذكور ( قرينة خفية على ان المراد انه ) اى علم المعانى ( علم يعرف به هذه الأحوال من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال ، اذ لولا اعتبار هذه الحيثية ) اى حيثية المطابقة لمقتضى الحال ( للزم ان يكون علم المعانى عبارة عن معرفة ) معانى اللغويه المذكورة لهذه الاحوال في كتب اللغة او في الاصطلاح ( بأن يتصور معنى التعريف والتنكير والتقديم والتأخير ) لغة او اصطلاحـاً ( مثلا ، وهذا واضح لزوماً وفساداً ) أما كون التوصيف المذكور قرينة خفية على ما ذكر فلان المقام من قبيل تعليق الحكم بالوصف ، حيث علق المعرفة بالأحوال الموصوف بكونها سبباً لمطابقة اللفظ لمقتضى الحال ، فهو من قبيل ( اكرم الرجل العالم ) حيث افاد ان علة الاكرام العلم ، فيفيد المتن ان معرفة تلك الأحوال لكونها علة لمطابقة اللفظ لمقتضى الحال - فتأمل جيداً .

( وبهذا ) التوصيف المفيد للحيثية المذكورة ( يخرج علم البيان ) ايضاً ( من هذا التعريف ، لأن كون اللفظ حقيقة او مجازاً او كناية مثلا وان كانت احوالا للفظ قد يقتضيها الحال ) كما ان المحسنات البديعية ايضاً كذلك ( لكن لا يبحث عنها في علم البيان من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال ، اذ ليس فيه ) اى في علم البيان ( ان الحال الفلاني يقتضى ايراد تشبيه او استعارة او كناية ونحو ذلك ) وكذلك المحسنات البديعية ، اذ تقدم انها انما تكون محسنة عرضية ، وهي من

هذه الحيثية يبحث عنها في علم البديع .

واما اذا اعتبرت تلك المحسنات من حيث انها قد تقتضيها الحال فتكون موجبة للحسن الذاتي ، ومن هذه الحيثية يبحث عنها في علم المعاني ، ولهذا ذكر الالتفات وهو من المحسنات البديعية في هذا العلم ، وكذلك الحقيقة والمجاز والكناية اذا اقتضاها الحال .

( فان قلت : اذا كان احوال اللفظ هي التأكيد والذكر والحذف ونحو ذلك وهي بعينها الاعتبار المناسب الذى هو ) عين ( مقتضى الحال ، كما يفصح عنه لفظ المفتاح حيث يقول : الحالة المقتضية للتأكيد او الذكر او الحذف - الى غير ذلك ) وحينئذ يلزم اتحاد المطابق - بالفتح - وهو مقتضى الحال والمطابق - بالكسر - وهو الأحوال المذكورة للفظ ، فقولنا مثلا « ان زيداً قائم » للمنكر طابق بسبب ما فيه من التأكيد مقتضى الحال ، وهو ايضاً التأكيد واتحاد المطابق والمطابق باطل ( فكيف يصح قوله « الأحوال التى بها يطابق اللفظ مقتضى الحال » و ) الحال انه ( ليس مقتضى الحال الا تلك الأحوال بعينها ) اى الاحوال التى بها يطابق اللفظ مقتضى الحال، فظهر كيفية اتحاد المطابق بالفتح والمطابق بالكسر .

( قلت : قد تسامحوا في القول بأن مقتضى الحال هو ) نفس ( التأكيد والذكر والحذف ونحو ذلك ) من التأخير والتقديم والتعريف والتنكير ونحو ذلك ، والتسامح في ذلك القول ( بناء على انها ) اى التأكيد والذكر والحذف ونحو ذلك ( هي التي بها يتحقق مقتضى الحال ) فالتسامح المذكور من باب اطلاق اسم المسبب على السبب ، نظير ما يأتي في علم البيان في اقسام المجاز المرسل من قولهم « أمطرت السماء نباتاً » اى غيثاً ، حيث اطلق اسم المسبب - اعنى النبات - على السبب - اعنى الغيث ؛

( والا ) اي وان لم يتسامحوا في القول وبينوا الحقيقة ( فمقتضى الحال عند التحقيق كلام مؤكد وكلام يذكر فيه المسند اليه ) او المسند او غيرهما ( او ) كلام ( يحذف ) فيه المسند اليه او المسند او غيرهما لا نفس التأكيد والذكر والحذف ، فانها اسباب لكون الكلام مؤكداً او مذكوراً فيه المسند اليه او المسند او غيرهما او محذوفاً فيه المسند اليه او المسند او غيرهما .

( وعلى هذا القياس ) سائر الأحوال التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال . مثلا : مقتضى الحال كلام يعرف فيه المسند اليه او المسند او غيرهما لا التعريف ، لأنه سبب لمطابقة الكلام مقتضى الحال وهكذا .

( ومعنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال : ان الكلام الذي يورده المتكلم يكون جزئياً من جزئيات ذلك الكلام ) الكلي الذي هو مقتضى الحال بحسب القواعد التي استنبطوها من تراكيب البلغاء ( ويصدق هو ) اي الكلام الكلي الذي هو مقتضى الحال ( عليه ) اى على الكلام الذي يورده المتكلم ( صدق الكلي على الجزئي ) فالمطابق - بالكسر - هو الكلام الجزئي الذي يورده المتكلم ، والمطابق - بالفتح - هو الكلام الكلي الذي هو مقتضى الحال بحسب القواعد المستنبطة من تتبع تراكيب البلغاء ، فالمقام عكس ماهو المشهور من ان الكلي يطابق جزئيه .

والحاصل ان الكلي - اعني مقتضى الحال - يصدق على الجزئي - اعني ما يورده المتكلم - فيطابق هذا الجزئي ذلك الكلي ( مثلا : يصدق على « ان زيداً قائم » ) الذي يورده المتكلم في مقام انكار المخاطب او ترديده ( انه ) فرد وجزئي من ( كلام مؤكد ) يقتضيها الحال والمقام ( وعلى « زيد قائم » ) الذي يورد المتكلم في مقام الافتخار او الابتهاج

او غيرهما مما يأتي في بحث ذكر المسند اليه ( انه ) فرد وجزئي من ( كلام ذكر فيه المسند اليه ) لاقتضاء المقام ـ اي الافتخار والابتهاج ونحوهما ـ ذكره (وعلى قولنا « الهلال والله »)الذي يورده المتكلم في مقام معلومية المبتدأ بالقرينة الحالية او غيرها ( انه ) فرد وجزئي من ( كلام حذف فيه المسنداليه ) لاقتضاء المعلومية ووجود القرينة حذفه لئلا يلزم العبث نظراً الى الظاهر ، على ما يأتي في بحث حذف المسند اليه انشاء الله تعالى :

( وظاهر ان تلك الأحوال ) اي التأكيد في المثال الأول وذكر المسنداليه في المثال الثاني وحذفه في المثال الثالث ( هي التي بها يتحقق هذا الكلام ) اي كل واحد من الامثلة الثلاثة ( لما هو مقتضى الحال في التحقيق ـ فافهم ) وتأمل جيداً .

( فائدة ) قال في الكافية : وقد يحذف المبتدأ لقيام قرينة ، كقول المستهل « الهلال والله » . وقال الشارح : اي « هذا الهلال والله » بالقرينة الحالية ، وليس من باب حذف الخبر بتقدير « الهلال هذا » لأن مقصود المستهل تعيين شيء بالاشارة والحكم عليه بالهلالية ليتوجه اليه الناظرون ويروه كما يراه ، وانما اتى بالقسم جرياً على عادة المستهلين غالباً ولئلا يتوهم نصب الهلال عند الوقف انتهى .

( و ) ان قلت : ان تعريف علم المعاني لا يشمل باب الاسناد ، لأنه ليس بلفظ بل هو امر معنوي ، حاصله ان التعريف ليس بجامع .

قلنا : ان ( احوال الاسناد ايضاً من احوال اللفظ العربي باعتبار ان كون ) اسناد ( الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها ) اي الى الجملة ، وهي لفظ .

( و ) ليعلم ان ( تخصيص اللفظ ) في التعريف ( بالعربي مجرد اصطلاح )

اي من قبيل توضيح الواضحات جرياً على الاصطلاح ( لأن هذه الصناعة ) اي علم المعاني ( انما وضعت لمعرفة احوال اللفظ العربي لاغير ) فلا موجب الى تخصيص اللفظ بالعربي الاكونه جرياً على الاصطلاح ، ومعنى كونه جرياً على الاصطلاح انهم توافقوا على ان يبحثوا عن احوال اللفظ العربي لاغير ، وذلك لان المقصود الأهم والغرض الاقصى من تدوينهم هذا العلم انما هو معرفة اسرار القرآن واعجازه وهو عربي ، وكون هذا العلم دون ذلك لا ينافي جريانه وتنزيل قواعده في كل لغة على قواعد تلك اللغة ، لأن في كل لغة تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس ونحوها ، وكذلك البيان والبديع كما يظهر للمتأمل في التنبيه الاتي .

( تنبيه ) لا يذهب عليك انه لا يلزم من حصر وضع هذه الصناعة لمعرفة احوال اللفظ العربي انحصار الفصاحة والبلاغة فيه ، وقد اشار الى عدم انحصارهما فيه في المثل السائر في مسألة تتعلق بالفصل الثامن ، وهذا نصه : هل اخذ علم البيان من ضروب الفصاحة والبلاغة بالاستقراء من اشعار العرب ام بالنظر وقضية العقل ؟

الجواب عن ذلك انا نقول : لم يؤخذ علم البيان بالاستقراء ، فان العرب الذين ألفوا الشعر والخطب لا يخلو امرهم من حالين : إما انهم ابتدعوا ما اتوا به من ضروب الفصاحة والبلاغة بالنظر وقضية العقل ، او اخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم . فان كانوا ابتدعوه عند وقوفهم على اسرار اللغة ومعرفة جيدها من رديئها وحسنها من قبيحها فكذلك هو الذى اذهب اليه ، وان كانوا اخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم فهذا يتسلسل الى اول من ابتدعه ولم يستقرأه ، فان كل لغة من اللغات لا تخلو من وصفي الفصاحة والبلاغة المختصين بالألفاظ والمعاني ، الا ان

للغة العربية مزية على غيرها لما فيها من التوسعات التي لا توجد في لغة اخرى سواها - انتهى .

واعلم انه لما كان من المسلمات عند القوم انه لابد في العدول عن تعريف الى آخر من سبب مقتض لذلك اشار الشارح الى السبب المقتضي لعدول المصنف عن تعريف صاحب المفتاح ( و ) قال : ( انما عدل ) المصنف ( عن تعريف صاحب المفتاح علم المعاني بأنه تتبع ) اى تتطلب ( خواص تراكيب الكلام في ) مقام ( الافادة ) اى الخواص والمزايا والأحوال التى يراعيها البلغاء في تراكيب الكلام في مقام افادتهم اصل المعنى المراد مصحوباً باعتبار المناسب الذى يقتضيه المقام . كالتأكيد الذى يقتضيه مقام الانكار او التردد وغير ذلك من الأحوال التى بها يطابق اللفظ ، اي الكلام لمقتضى الحال . ( وما يتصل ) اى يلحق ( بها ) اى بالخواص ( من الاستحسان ) والقبول المذكورين فيما تقدم في قوله « وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب » ( وغيره ) اى غير الاستحسان . اى الاستهجان ، اي الانحطاط المذكور هناك في قوله « وانحطاطه بعدمها » .

قال بعض المحققين : اورد عليه بأن قوله ( اى السكاكى ) وغيره مبهم ، فلا يجوز استعماله في الحد وجوابه : انه مبهم اللفظ علم بقرينة ذكر الاستحسان ان المراد الاستهجان .

ثم اورد عليه : ان غيره محمول على الخواص المستهجنة ، وهي لا تلحق بتراكيب البلغاء والحد دال على انها تلحقها .

واجيب عنه : بأن الاستهجان قد يلحق تراكيب البلغاء ، وانه امر نفسي فقد يكون التراكيب مستحسناً مستهجناً باعتبارين ، وبأن الاستهجان

وان لم يلحق البليغ فبواسطة الاستحسان يعرف مقابله ، وهو الاستهجان - انتهى .

( ليحترز ) المتتبع ( بالوقوف ) اى بالاطلاع ( عليها ) اى على الخواص وما يتصل بها ( عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره ) .

قال بعضهم : قد يعرف الشيء باحدى العلل الأربع : اما بالعلة المادية كما يقال « الكوز اناء خزفي » ، او الصورية كقولنا « الكوز اناء مشكلة كذا » اوالفاعلية كقولنا الكوز إناء « يصنعه الخزاف » اوالغائية كقولنا « الكوز اناء يشرب فيه الماء » . والأحسن في ذلك ما اشير فيها الى علله الاربع . وحد السكاكي للمعاني مشتمل على الأربع ؛ لأن التتبع - وهو المعرفة - اشارة الى الفاعليه . اعنى العارف ، اى المتتبع ، وخواص تراكيب الكلام اشارة الى المادية ، وفي الافادة اشارة الى الصورية ، وليحترز اشارة الى الغائية انتهى .

وانما عدل المصنف عن هذا التعريف - وقد نقلناه بتمامه عند تعريف البلاغة في الكلام فراجع - ( لوجهين : الأول ان التتبع ليس بعلم ولا صادق عليه ) اى على العلم ، فان العلم من مقولة الانفعال لأنه انفعال النفس ، والتتبع من مقولة الفعل ، والمقولتان متباينتان فهو مباين للعلم ( فلا يصح تعريف شيء من العلوم به ) لما ثبت في محله من انه يشترط في المعرف ان يكون مساوياً واجلى ، فلا يصح التعريف بالمباين والأعم والأخص والمساوي معرفة ( الثاني ) من الوجهين ( انه ) اى السكاكي ( فسر التراكيب ) الذى هو من اجزاء المعرف بالكسر ( بتراكيب البلغاء ، حيث قال « واعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عن

له فضل تمييز ومعرفة » وهي ) اى التراكيب الصادرة - الخ ، ( تراكيب البلغاء ، ولاخفاء في ان معرفة البليغ من حيث هو بليغ متوقفة على معرفة البلاغة ) اذ كل مشتق يتوقف معرفته على معرفة مبدأ اشتقاقه ، ففي الحقيقة معرفة التراكيب الواقع في تعريف علم المعاني متوقفة علي معرفة البلاغة ( وقد عرفها ) اى البلاغة ( في كتابه ) اي المفتاح ( بقوله : البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حداً له اختصاص بتوفية خواص التراكيب ) اى الاعتبارات المناسبة للحال والمقام كالتأكيد والتقديم ونحوهما ( حقها وايراد انواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها ، فان اراد بالتراكيب ) الواقع ( في تعريف البلاغة تراكيب البلغاء ) الواقع في تعريف علم المعاني ( وهو الظاهر فقد جاء الدور ) اذ حاصل التعريفين حينئذ توقف معرفة التراكيب في التعريف الأول على البلاغة ، وتوقف معرفة البلاغة في التعريف الثاني على التراكيب ، وهذا دور واضح ، وسيجيىء انه اردأ التعريفات ( وان اراد ) بالتراكيب الواقع في تعريف البلاغة ( غيرها ) اى غير تراكيب البلغاء الواقع في تعريف علم المعاني ( فلم يبينه ) اى لم يبين المراد من التراكيب الذى هو غير تراكيب البلغاء فهو مبهم ، فلا يجوز استعماله في التعريف ، ويجيء ايضاً انه اردأ من بعض التعاريف :

( واجيب عن ) الوجه ( الأول : بأنه ) اى السكاكي ( اراد بالتتبع المعرفة ) المسببة عن التتبع اللازمة له ( كما صرح به في كتابه ) في آخر القسم الثالث ، وهذا نصه : واذ قد تحققت ان علم المعاني والبيان هو معرفة خواص تراكيب الكلام ومعرفة صياغات المعاني ليتوصل بها الى توفية الكلام حقها بحسب مايفي به قوة ذكائك - انتهى .

فيكون مجازاً حيث يكون ( اطلاقاً للملزوم على اللازم ) والسبب على المسبب ، كاطلاق النار على الحرارة والغيث على النبات في قولهم « رعينا الغيث » ، وانما تسامح في ذلك الاطلاق ( تنبيهاً على انه ) اى علم المعانى ( معرفة حاصلة من تتبع تراكيب البلغاء ، حتى ان معرفة العرب ذلك بحسب السليقة لا يسمى علم المعانى ) لأنهم جبلوا على التكلم بالكلام البليغ من غير احتياج الى تتبع واستقراء وتفكر وتدقيق .

( وتعريفات الادباء ) بل كافة العلماء حتى المنطقيين الذين هم الأصل والاساس لأمثال هذا المبحث ( مشحونة بالمجاز ) والمسامحة ، اذا كان فيه فائدة واشارة الى غرض صحيح كما في المقام .

قال محشي التهذيب في بحث الاستقراء : ان في تعريف المصنف الاستقراء بالتصفح والتتبع تسامح ظاهر ، فان هذا التتبع ليس معلوماً تصديقياً موصلا الى مجهول تصديقي ، فلايندرج تحت الحجة . وكأن الباعث على هذه المسامحة هو الاشارة الى ان تسمية هذا القسم من الحجة بالاستقراء ليس على سبيل الارتجال بل على سبيل النقل - انتهى . واشار الى غرض آخر في تعريف التمثيل فراجع .

( و ) الجواب ( عن الوجه الثاني ) : اما اولا فيمنع كون قوله « وهي تراكيب البلغاء » جزء من تفسير التراكيب الواقـع في تعريف علم المعانى حتى يجيء الدور ، بل هو كلام مستقل مبين لحقيقة الأمر وواقعه ، حيث ان المراد بالتراكيب في الحقيقة والواقع هو تراكيب البلغاء ، والتفسير - اى تفسير التراكيب - انما تم بقوله : التراكيب الصادرة ممن له فضل تميز ومعرفة ، فلا يتوقف معرفة التراكيب على معرفة البلغاء المتوقفة على معرفة البلاغة فلا دور ، وهذا نظير ما اشار

اليه محشي التهذيب في اوائله بقوله : وقد يطلق الصادق والحق على نفس المطابقية والمطابقية ايضاً . فراجع تفهم ..

واما ثانياً فنقول : ( بعد تسليم دلالة كلام السكاكي ) يعني قوله « وهي تراكيب البلغاء » ( على انه ) تتمة تفسير التراكيب وانه ( فسر التراكيب بتراكيب البلغاء ) فأجيب حينئذ ( بأن المراد بها ) اي بالتراكيب الواقعة في تعريف علم المعاني ( تراكيب البلغاء الموصوفين بالبلاغة ، و ) لا دور حينئذ ايضاً ، اذ ( معرفتهم ) اي البلغاء ( لا تتوقف على معرفة البلاغة بالمعنى ) الاصطلاحي ( المذكور ) في تعريفها ( إذ يجوز ) اي يمكن لطالب علم المعاني ( ان يعرف بحسب عرف الناس ) والاشتهار منهم ( ان امرأ القيس مثلا بليغ فيتتبع خواص تراكيبه من غير ان يتصور ) اي يعرف ذلك الطالب ( المعنى ) الاصطلاحي المذكور للبلاغة ( كما يمكن ) ويجوز ( لكل احد من العوام ان يعرف فقهاء البلد ، فيتتبع اقوالهم ) بالسماع منهم او بمراجعة كتبهم او ناقلي اقوالهم ( من غير ان ) يتصور و ( يعرف ) ذلك العامي ( ان الفقه ) في الاصطلاح ( علم بالأحكام الشرعية الفرعية مكتسب من ادلتها التفصيلية ، وهو ظاهر ) .

الى هنا كان الكلام في الوجهين الموجبين لعدول المصنف عن تعريف صاحب المفتاح ، وفي الجواب عنهما مع تسليم المصنف والمجيب ان المراد بالتراكيب في تعريف البلاغة هو تراكيب البلغاء لا تراكيب كلام نفس المتكلم البالغ حداً له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها .

ولما كان هذا التسليم باطلا عند الشارح قال : ( واقول : لا يفهم من قوله ) في تعريف البلاغة ( « توفية خواص التراكيب حقها » الا

ان يكون ذلك المتكلم ) البالغ ذلك الحد ( بحيث يورد كل تركيب له ) لا للبلغاء ( في المورد الذى يليق به ) اى بالتركيب الذى له لا للبلغاء ( و ) في ( المقام الذى يناسبه بأن يستعمل ) ذلك المتكلم كلامه المؤكد ( مثلا ) نحو ( ان زيداً قائم ) يستعمل كلامه هذا ( فيما اذا كان المخاطب ) اي مخاطب ذلك المتكلم ( شاكا او منكرا ، و ) يستعمل كلامه المؤكد بالقسم واللام نحو ( والله انه لقائم فيما اذا كان ) مخاطبه ( مصراً ) على انكاره ، بحيث لا يرتدع عن انكاره الا بتأكيد الكلام تأكيدا قوياً ، وهو القسم بالله جل جلاله ( و ) يستعمل كلامه الذى فيه تقديم ماحقه التأخير الذى يفيد الحصر نحو ( زيداً ضربت فيما اذا كان ) المخاطب ( حاكما حكماً مشوباً بصواب وخطأ ) وهو يريد رد المخاطب الى الصواب ، على تفصيل يجيء بيانه في باب القصر .

( لأن خاصية « ان زيداً قائم » ان يكون لنفي شك اورد انكار ) وخاصية « والله انه لقائم » رد الانكار مع اصرار فيه ( وخاصية « زيدا ضربت » ان يكون لحصر وتخصيص - الى غير ذلك ) من الخواص والاعتبارات المناسبة التى بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال ( فتوفيتها ) اى الخواص ( حقها ان يورد ) المتكلم ( التركيب ) اى تركيب نفسه لا تركيب البلغاء ( في مورده وفيما ) اى في مقام ( هو ) اى التركيب ( له ) اى للمقام .

( وهذا ) اى ايراد التركيب في مورده وفيما هو له ( بعينه معنى تطبيق الكلام لمقتضى الحال ، فمعنى توفية خواص التراكيب حقها ان يورد ) المتكلم ( كل كلام ) له ( موافقاً لمقتضى الحال ، فالمراد بالتراكيب

في تعريف البلاغة تراكيب ذلك المتكلم) نفسه لا تراكيب البلغاء حتى يجيء الدور (كما يفصح عن ذلك) اى عن ان المراد بالتراكيب في تعريف البلاغة تراكيب ذلك المتكلم (قوله « في تأدية المعاني » وكذا) المراد في (قوله « وايراد انواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها » ، اذ لا معنى له) اي لقوله هذا (الا ان يكون ذلك المتكلم بحيث يورد كل تشبيه ومجاز وكناية كما ينبغي وعلى ما هو حقه ، وليس المعنى) اى معنى قوله هذا (على انه يورد تشبيهات البلغاء ومجازاتهم) وكناياتهم (على وجهها) .

(وهذا) اى الذى قاله الشارح من « اقول لا يفهم » الى هنا وحاصله ان المراد بالتراكيب في تعريف البلاغة تراكيب المتكلم نفسه لا تراكيب البلغاء (في غاية الحسن ونهاية اللطافة) اذ لا دور فيه ولا ايهام ، مع كون واقع المعنى ذلك .

(والعجب من المصنف وغيره) اى العجيب كيف خفي عليهم هذا المعنى الحسن اللطيف الصحيح المطابق للواقع (مع وضوحه ، وكيف ظنوا بالسكاكى) وهو امام فن المعاني والبيان (انه اخذ في تعريف بلاغة المتكلم تراكيب البلغاء فعرف الشيء بنفسه) وهو دور والدور من ارداً انواع التعريف ، او انه استعمل في التعريف لفظاً غير ظاهر الدلالة ، وهو كما يجيء خلل لفظى في التعريف (ومفاسد قلة التأمل مما يضيق عن الاحاطة بها نطاق البيان).

قال في شرح المطالع : قد اعتبر في المعرف شرائط اربعة فيختل التعريف باختلال ايها كان ، وذلك بأن لا يساوى المعرف بل يكون اعم فلا يكون مانعاً ، او اخص فلا يكون جامعاً ، او يساويه في المعرفة

والجهالة كتعريف احد المتضايفين بالآخر ، او يعرف بالأخفى . كما يقال « النار استقس» او بنفسه كما يقال « الحركة نقلة » . « الانسان حيوان بشرى » ( او بما لا يعرف الا به ) اما بمرتبة واحدة وهو دور مصرح كتعريف الشمس بكوكب النهار والنهار بزمان كون الشمس فوق الأفق ، او بمراتب فهو دور مضمر كتعريف الأثنين بالزوج الأول والزوج بالعدد المنقسم بمتساويين والمتساويين بالشيئين للذين لا يفضل احدهما على الآخر والشيئين بالاثنين .

وكل واحد منها اردأ مما قبله ، فتعريف الشيء بغير المساوى ودىء على ما ذكروه ، وبالمساوى في المعرفة اردأ لأنه لا يفيد المطلوب ، والاول يفيد تصوره بوجه ما ، وبالأخفى اردأ لكونه ابعد عن الافادة ، وبنفسه اردأ منه لجواز أن يصير اوضح في بعض لبعض فيفيد تعريفاً بخلافه ، والدور المصرح اردأ منه لاشتماله على التعريف بنفسه وزيادة ، والدور المضمر اردأ منه لانه مشتمل على المصرح وزيادة .

هذا كله من جهة المعنى ، واما الخلل من جهة اللفظ فانما يتصور اذا حاول الشخص التعريف لغيره ، وذلك باستعمال ألفاظ غريبة وحشية او مجازية او مشتركة من غير قرينة ، وبالجملة ما لا يكون ظاهر الدلالة على المراد بالنسبة الى السامع . انتهى . فليكن هذا على ذكر منك يفيدك في كل تعريف سيما في تعريفات هذا الكتاب ، والله الموفق والمعين .

( ثم الأوضح في تعريف علم المعانى انه « علم يعرف به كيفية تطبيق الكلام العربى لمقتضى الحال » ) .

والأحسن من الكل ما قاله ابن خلدون في علم الادب في مقدمة كتابه ، وهذا نصه : هذا العلم لا موضوع له ينظر في اثبات عوارضه

او نفيها ، وانما المقصود منه عند اهل اللسان ثمرته ، وهي الاجادة في فني المنظوم والمنثور على اساليب العرب ومناحيهم ، فيجمعون لذلك من كلام العرب ماعساه تحصل بالملكةمن شعر عالي الطبقة وسجع متساو في الاجادة ومسائل من اللغة والنحو مبثوثة اثناء ذلك متفرقة يستقريء منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية ، مع ذكر بعض ايام العرب يفهم به ما يقع في اشعارهم منها .

ثم قال في ان اللغة ملكة ما هذا نصه : اعلم ان اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة ، اذ هي ملكات في اللسان المعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكةاو نقصانها ، وليس ذلك بالنظر الى المفردات وانما هو بالنظر الى التراكيب ، فاذا حصلت الملكه التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة ومراعاة التأليف الذى يطبق الكلام على مقتضى الحال ، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من افادة التكلم مقصوده للسامع ، وهذا هومعني البلاغة . انتهى .

( وينحصر المقصود من علم المعاني في ثمانية ابواب انحصار الكل في اجزائه ( كانحصار البيت في الجدران والباب والسقف ، وكانحصار المدرسة على الحجرات ( لا ) انحصار ( الكلي في جزئياته ) كانحصار الحيوان في الانسان والفرس والحمار وسائرانواعه ، وكانحصار الانسان في زيد وعمرو وبكر وسائر افراده ( والا ) اى وان لم يكن من انحصار الكل في اجزائه بل من انحصار الكلي في جزئياته ( لصدق علم المعاني على كل باب ) من ابوابه الثمانية ، وليس كذلك ، لأن كل باب من الأبواب الثمانية بعض المقصود من علم المعاني ، لأن المقصود منه جميع المسائل المذكورة في الابواب الثمانية ، ومن هنا قالوا : ان الفرق

بين الكلي والكل ان الكلي يحمل على الجزئي والكل لا يحمل على الجزء ، فيقال « الانسان حيوان » و « زيد انسان » ولا يقال « السقف بيت » ولا « الحجرة مدرسة » .

( تنبيه ) قول الشارح المقصود بدل من الضمير المستتر في « ينحصر » العائد على علم المعاني ، لا انه الفاعل حتى يشكل على المصنف بأنهم قالوا - كما في السيوطي - لا يحذف الفاعل اصلا ، وانما زاده الشارح لاخراج التعريف وبيان الانحصار والتنبيه الآتي ، فانها من العلم وليست من المقصود منه ، واعادة الضمير في ينحصر الى علم المعاني تدل على ان علم المعاني هو نفس القواعد والمسائل المذكورة في الأبواب الثمانية ، والى ما نبهنا اشار بقوله : ( وظاهر هذا الكلام يشعر بأن العلم عبارة عن نفس القواعد ) والمسائل المذكورة في الأبواب الثمانية ( على ما مرّ ) آنفا من قوله : ويجوز ان يريد بالعلم نفس الأصول والقواعد .

( و ) حينئذ ( تعريف العلم وبيان الانحصار والتنبيه الآتي خارجة عن المقصود ) وان كان كل واحد من هذه الأمور الثلاثة داخلا في العلم ، لتعلق هذه الأمور الثلاثة بعلم المعاني بحيث يعد منه وتدون معه ، لكنها ليست من المقصود بالذات ، لأن المقصود بالذات من كل علم انما هو القواعد والمسائل المذكورة في ابوابه ، او الملكة التي تحصل من مزاولة تلك القواعد والمسائل او سائر ما ذكر من الاحتمالات الخمسة المتقدمة في اوائل الفن ( الأول ) من الابواب الثمانية ( احوال الاسناد الخبري ، والثاني احوال المسند اليه ، الثالث احوال المسند ، الرابع احوال متعلقات الفعل ) وشبهه ( الخامس القصر ) انما لم يقل احوال القصر وكذا ما بعده لأنها في نفسها احوال كما سيشير اليه

عنقريب ، فلو عبر بالأحوال لزم اضافة الشيء الى نفسه ، وهي ممنوعة الا بتأويل اذا ورد كما قال ابن مالك :

ولا يضاف اسم لما به اتحد        معنى واول موهما اذا ورد

والتأويل تكلف زائد غير محتاج اليه ـ فتأمل .

( السادس الانشاء ، السابع الفصل والوصل ، الثامن الايجاز والاطناب والمساواة ) وانما عطف هنا وفيما قبله بالواو المفيدة للجمع اشارة الى انه باب واحد .

( و ) لما ادعي في المقام الانحصار والانحصار لابد فيه من وجه قال : ( انما انحصر فيها ) اى في الأبواب الثمانية ( لأن الكلام إما خبر او انشاء ) ولا ثالث لهما .

قال الغزالي في معيار العلم في فن المنطق : اعلم ان المعاني اذا ركبت حصل منها اصناف كالاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب والخبر ، وغرضنا من جملة ذلك الصنف الأخير وهو الخبر ، لأن مطلبنا البراهين المرشدة الى العلوم ، وهي نوع من القياس المركب من المقدمات التي كل مقدمة منها خبر واحد يسمى قضية ، والخبر هو الذي يقال لقائله انه صادق او كاذب فيه بالذات لا بالعرض وبه يحصل الاحتراز عن سائر الأقسام ، اذ المستفهم عما يعلمه قد يقال له لا تكذب ، فانه يعرض به الى التباس الأمر عليه ، وكذلك من يقول « يازيد » ويريد غيره ، لأنه يعتقد ان زيداً في الدار ، فاذا قيل له لا تكذب لم يكن ذلك تكذيبا في النداء بل في خبر اندمج تحت النداء ضمناً ـ انتهى . وليكن هذا على ذكر منك لأنه يفيدك في التنبه الآتي ايضاً .

وانما انحصر الكلام في الخبر والانشاء ( لأنه ) اي الكلام ، وقوله

( لامحالة ) مصدر ميمي بمعنى التحول والانتقال ، وهو إسم لا التبرئة ، وخبرها محذوف ، والجملة معترضة بين اسم ان وهو الضمير وخبرها ، وهو ( يشتمل ) وفائدة الاعتراض - كما يأتي في بحث الاطناب - قد يكون تأكيد ماوقع فيه ( على نسبة تامة ) يصح السكوت عليها ، فخرجت النسبة الناقصة التقييدية نحو « غلام زيد » والتوصيفية نحو « الرجل العادل » ( بين الطرفين ) اى طرفي الكلام ، اى المسند اليه والمسند ( قائمة بنفس المتكلم ) اى بذهنه ، وهذا اشارة الى ان النسبة المفهومة من كلام المتكلم حاصلة في ذهنه ، فالنسبة الكلامية والذهنية متحدان ذاتا متغايران اعتباراً ، فمن حيث دلالة الكلام عليها يقال لها « نسبة كلامية » ، ومن حيث حصولها في ذهنه وكونها صورة حاصلة فيه يقال لها « نسبة ذهنية » ، فعليه يشمل الكواذب ايضاً ولو عمداً ، لأن المتكلم الكاذب يتصورها في ذهنه .

ولا يذهب عليك ان اشتمال الكلام على النسبة من اشتمال الكل على الجزء ، وذلك ظاهر .

( وتفسيرها ) اى النسبة ( بوقوع النسبة ولا وقوعها ) اى الحكم بوقوعها او لا وقوعها ( او ايقاع النسبة ) اى ايقاع نسبة المسند الى المسند اليه ، اى ادراك تلك النسبة ( وانتزاعها ) اى سلب تلك النسبة ( خطأ في هذا المقام ) اى في مقام تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ( لأنه ) اي التفسير بأحد هذين المعنيين ( لا يشتمل النسبة الانشائية ) لأن النسبة الانشائية ليست من احد المعنيين ، لأنها تحصل من اللفظ واللفظ موجد لها ، ومن هنا قالوا « الانشاء ايجاد ما لم يوجد » .

وبعبارة اخرى : المقصود من الانشاء احداث مدلوله ، وهو في

« اضرب » مثلا طلب الضرب ، وفي « انكحت » علقة الزوجية وهكذا . والمقصود بالخبر حكاية معنى حاصل في الخارج بسبب من الأسباب غير اللفظ ( فلا يصح التقسيم ) اى تقسيم الكلام باعتبار النسبة الى الخبر والانشاء ، وانما لم يصح التقسيم حينئذ لانعدام النسبة بالمعنيين المذكورين في الانشاء .

والحاصل ان النسبة الانشائية ليست فيها الوقوع واللاوقوع - اى الحكم بثبوت المسند للمسند اليه والحكم بعدمه - ولا الايقاع والانتزاع اى الاعتقاد وعدمه ، اى ادراك ان النسبة مطابقة للواقع وادراك انها غير مطابقة ، لأن هذا لا يتأتى الا في النسبة الخبرية ، اذ فيها يمكن حكاية معنى حاصل في الخارج بسبب غير اللفظ ، واما النسبة الانشائية فلا سبب ولا محصل له الا نفس اللفظ ، اى الكلام الانشاء ( بل ) المراد من ( النسبة ههنا هو تعلق احد جزئي الكلام بالآخر بحيث يصح السكوت عليه ، سواء كان ايجاباً ) نحو « زيد قام وعمرو قعد » ( اوسلباً ) نحو « ماقام زيد » ( او غيرهما ) اى غير الايجاب والسلب ( مما في الانشائيات ) نحو « هل قام زيد » و « انكحت » ونحوهما ، وهذا المعنى من النسبة موجود في كل كلام خبرياً كان او انشائيا . فيصح التقسيم .

هذا ما يقتضيه ظاهر العبارة من الشرح بطريق الاجمال ، وان اردت التفصيل بحيث تطلع على حقيقة الحال بحيث يرتفع من المقام الابهام والاجمال فاستمع لما يتلى عليك من الأقوال والتوفيق من الله العزيز المتعال :

قال في شرح المطالع : ان القضية لا تحصل في العقل الا اذا حصلت

اربعة اشياء : مفهوم الموضوع كزيد ، ومفهوم المحمول كالكاتب ، ولا شك انه من حيث المفهوم ممكن النسبة الى امور كثيرة ، فلابد من تعقل نسبة ثبوتية بينه وبين زيد . والرابع وقوع تلك النسبة او لا وقوعها ، فما لم يحصل في العقل ان تلك النسبة واقعة او ليست بواقعة لم تحصل ماهية القضية ، ولو تصور مفهوما الموضوع والمحمول ولم تتصور النسبة بينهما امتنع تحقق الحكم ، فلا تحصل ماهية القضية ايضاً ، وان كان ربما ( يحصل النسبة بدون الحكم ) كما للمتشككين والمتوهمين ، فكل من الأمور الاربعة اذا ارتفعت ارتفعت ماهية القضية لا وجودها فقط ، فهي اجزاء لها لكنها في القضية السالبة خمسة ، اذ اللاوقوع عند التفصيل شيئان ( الوقوع ورفعه ) فالنسبة التي هي جزء القضية هي التي ورد عليها الايجاب والسلب ، ثم اذا حصل الحكم حدث لزيد مثلا صفة - اعني انه موضوع - وللكاتب صفة اخرى وهي انه محمول . فالموضوعية والمحمولية انما يتحققان بعد تحقق الحكم ، اذ لا معنى للموضوع الا كونه محكوماً عليه ولا معنى للمحمول الا كونه محكوما به ، وما لم يتحقق الحكم لم يصر احدهما محكوماً عليه والآخر محكوما به ، فكل من النسبتين ليس بمتقدم على الحكم والنسبة التي هي جزء القضية متقدم عليه ، فلا يكون احداهما نسبة هي جزء القضية .

نعم اذا تحقق الحكم يعرض لتلك النسبة انها نسبة المحمول الى الموضوع ، فان النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب هي نسبة الكاتب الى زيد لا نسبة زيد الى الكاتب ، ولذلك قيل : ان الجهة عارضة لها ، لا بمعنى ان الجهة عارضة للمحمولية بل لما صدقت هي عليها وتحققت قبلها بمرتبتين ، فحقق هذا الموضع على هذا النسق وامح عن لوح ذهنك

ما يقولون ويزخرفون ، فلا شبهة بعد شروق الحق المبين - انتهى .

فظهر من هذا الكلام ان مقام تفسير النسبة بالوقوع واللاوقوع انما هو تعداد اجزاء القضية والكلام ، وظهر ايضاً انهما الجزء الرابع والأخير للكلام والقضية ، فاحفظ هذا وكن من الشاكرين .

واما مقام الايقاع والانتزاع فقال بعض ارباب الحواشي في المسألة الثلاثين من الشوارق علي قول الشارح « ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين » الخ ، ما هذا نصه : اعلم ان الحكم الذى هو الايقاع انما هو العلم المتحصل بالاذعان تحصل الجنس بفصله ، وهو المستعمل عند تقسيم العلم الى التصور والتصديق ، والحكم الذى هو الحكاية من النسبة الخارجية هو النسبة المتعلقة للاذعان بالفعل المسماة بالنسبة الحكمية ، والحكم بهذا المعنى هو المستعمل عندهم في مباحث القضايا ، وهو الذى يسمونه صورة القضية ، ومن اجل اخذ تعلق الاذعان بالنسبة في مفهومه بالفعل قالوا بأن المقدم والتالى في القضية الشرطية قضيتان بالقوة لا بالفعل لعدم صورة القضية فيها - انتهى .

واما النسبة بالمعنى الذى فسرها التفتازانى انى به - اعنى نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم - فهو الذى اشار اليه في شرح المطالع في بحث دلالة اللفظ ، وهذا نصه : ان اللفظ المركب كما انه مشتمل علي اجزاء مادية كلفظى الانسان والكاتب في قولنا « الانسان كاتب » وجزء صوري وهو الهيئة الحاصلة من تأليف احدهما بالآخر ، كذلك معناه مشتمل على اجزاء مادية كمعنى الانسان ومعنى الكاتب وجزء صوري وهو نسبة احدهما الى الآخر ، فكما ان اجزاء المادية اللفظية

موضوعة بأزاء المادية المعنوية كذلك الهيئة التركيبية اللفظية موضوعة بأزاء الهيئة التركيبية المعنوية، غاية ما في الباب انها ليست موضوعة بالشخص لكنها موضوعة بالنوع ، ولذلك تختلف هيئآت التراكيب بحسب اختلاف اللغات . انتهى .

فظهران المراد بالنسبة ههنا هو الهيئة التركيبية ، اى نسبة احدهما الى الآخر ، وهذه النسبة امر معنوي قائم بنفس المتكلم ، واذا قال « بل النسبة ههنا هو تعلق احد جزئي الكلام بالآخر بحيث يصح السكوت عليه سواء كان ايجابا او سلباً او غيرهما مما في الانشائيات والانشاء » كما في شرح المطالع ، إما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية - اى اولا وبالذات - اولا ، فان دل وكان مع الاستعلاء فهو امر ان كان الفعل المطلوب غير كف ونهي ان كان كفاً ، والا فهو مع التساوي إلتماس ، ومع الخضوع سؤال ودعاء . وانما قيد الدلالة بالأولية لتخرج الأخبار الدالة على طلب الفعل ، فان قولنا « اطلب منك الفعل » لا يدل بالذات على طلب الفعل بل على الاخبار بطلب الفعل والاخبار بطلب الفعل يدل على طلب الفعل ، فدلالته على طلب الفعل بواسطة الاخبار به لا بالذات .

وان لم يدل على طلب الفعل دلالة اولية فهو التنبيه ، ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء والاستفهام والتعجب ، والألفاظ التي تستعمل في العقود والايقاعات وافعال المدح والذم وصيغ التعجب وافعال المقاربة ، على تأمل في بعضها ، وسيأتي لذلك مزيد توضيح في اول بحث الانشاء ان ساعدنا توفيق من الله تعالى لشرح ذلك .

( فالكلام ان كان لنسبته خارج ) اى نسبة خارجية حاصلة في

الواقع ونفس الأمر ، مع قطع النظر عما يفهم من الكلام ، كما في نحو « زيد قائم » فان ثبوت القيام لزيد يقال له نسبة كلامية باعتبار فهمه من الكلام ، وذهنية باعتبار حصوله وارتسامه في الذهن ، وخارجية باعتبار الحصول في الواقع ونفس الأمر ، وسيأتي معنى نفس الأمر عنقريب ، فالخارجية لابد منها ، سواء كان هناك الاخريين ام لا ، اى سواء كان هناك كلامية تحكيها ام لا ، وسواء ارتسم في ذهن احد ام لا ، لأنه لابد في الواقع ونفس الأمر ان يكون زيد قائماً او غير قائم ، وانما سميت خارجية لوقوعها في الخارج ونفس الامر .

( في احد الأزمنة الثلاثة ) اى الماضي والحال والاستقبال ، فالمعتبر ثبوت النسبة الخارجية في احد هذه الأزمنة الثلاثة على حسب اعتبار النسبة الكلامية ، فان كانت ماضوية اعتبر ثبوت الخارجية في الماضي ، وان كانت حالية اعتبر ثبوتها في الحال ، وان كانت استقبالية اعتبر ثبوتها في الاستقبال .

والحاصل أن النسبة الخارجية تعتبر بحسب اعتبار النسبة الكلامية ( اي تكون بين الطرفين ) اى المسند اليه والمسند ( في الخارج نسبة ثبوتية ) كقولنا « محمد خاتم النبيين » ( او سلبية ) كقولنا « ان الله لا يظلم احداً » ( تطابقه - اي تطابق تلك النسبة ) الكلامية ( ذلك الخارج - بأن تكونا ثبوتيين ) كالمثال الاول ( او سلبيين ) كالمثال الثاني ( او لا تطابقه بأن يكون احدهما ثبوتياً والآخر سلبياً ) سواء كانت الكلامية ثبوتية وما في الخارج سلبيا كقول النصارى « المسيح ابن الله » وكقول اليهود « عزير بن الله » او العكس كقول اللاتي قلن في يوسف « ما هذا بشرا » ( فخبر ، اي فالكلام خبر ، والا اي وان لم يكن

لنسبته ) ای الكلام ( خارج كذلك ) ای تطابقه او لا تطابقه ( فانشاء ) ای فالكلام انشاء . لانه كما تقدم ایجاد معنی بلفظ یقارنه في الوجود ، فليس لمعناه خارج موجود بغير لفظه حتى تطابقه النسبة الكلامية او لا تطابقه .

وبعبارة اخرى : اذا قلت « اضرب زيداً » فنسبته المفهومة من هذا الكلام طلبك الضرب من المخاطب ، ولاشك ان هذا المعنى لا يحصل الا بنفس هذا اللفظ والكلام ، ولم يقصد بهذا اللفظ والكلام حكاية معنى خر حاصل بغير هذا اللفظ حتى يطابقه او لا يطابقه _ فتأمل جيداً آحتى تعرف .

( وسيزداد هذا وضوحاً في اول التنبيه ) الآتي بعيد ذلك ، مع بيان ان المراد بالوقوع واللاوقوع هو الحكم وبيان ان لهما اعتبار ان فانتظر .

فثبت ان الكلام إما خبر اوانشاء ، ولما كان للانشاء من حيث هو انشاء احكام خاصة جعل له باباً مستقلا ( والخبر لابد له من مسند ومسند اليه واسناد ) فجعل لكل واحد من هذه الثلاثة ايضاً بابا مستقلا ( والمسند قد يكون له متعلقات ) كالمفاعيل الخمسة وسائر المعمولات ، وذلك ( اذا كان ) المسند ( فعلا او في معناه كالمصدر واسمي الفاعل والمفعول والظرف ونحو ذاك ) كالصفة المشبهة وصيغ المبالغة وافعل التفضيل وما يؤل بالمشتق ، نحو « هذا زيد راكباً » فجعل لمتعلقات المسند ايضاً بابا مستقلا .

( و ) لكن ( هذا ) ای كون الخبر لابد له من الأمور الثلاثة المذكورة وكون المسند له المتعلقات المتقدمة ( لاجهة لتخصيصه بالخبر ، لأن

الانشاء ايضاً لابد له مما ذكره ) اى المسند والمسند اليه والاسناد ( و ) كذلك ( قد يكون لمسنده ) اى لمسند الانشاء ( ايضاً متعلقات ) ضرورة ان لمسنده ايضاً معمولات كالمفاعيل الخمسة والحال ونحوها.

واجيب عن ذلك بأن غالب لطائف احوال هذه الأمور الاربعة المذكورة في ابوابها الاربعة انما هو في الخبر ، فخص بذكرها فيه - اى في الخبر - وما يوجد في الانشاء من الاعتبارات الرجعه لهذه الامور الاربعة يستفاد من ذكرها في الخبر . وقد يجاب ايضاً : بأنه وان كان الانشاء لابد له مما ذكر لكنه خص الخبر بما ذكر ، لكونه - كما يأتي في اول الباب الاول - اعظم شأناً واعم فائدة ، لأنه هو الذي يتصور بالصور الكثيرة - الى آخر ما ذكر هناك فراجع.

قال في دلائل الاعجاز : وجملة الأمر ان الخبر وجميع الكلام معان ينشئها الانسان في نفسه ويصرفها في فكره ويناجي بها قلبه ويراجع فيها عقله ، وتوصف بأنها مقاصد واغراض ، واعظمها شأنا الخبر ، فهو الذي يتصور بالصور الكثيرة وتقع فيه الصناعات العجيبة ، وفيه يكون في الامر الاعم المزايا التي بها يقع التفاضل في الفصاحة - انتهى .

( وكل من الاسناد ) بين المسند والمسند اليه ( والتعلق ) بين المسند اذا كان فعلا او في معناه وبين المتعلقات ( إما بقصر ) نحو « ما زيد الا قائم » ونحو « ما ضربت الا زيد » ( او بغير قصر ) نحو « زيد قائم » ونحو « ضربت زيداً » فجعل للقصر وادواته وطرقه باباً مستقلا ( وكل جملة قرنت بأخرى اما معطوفة عليها ) اى على الاخرى ، وهذا العطف يسمى بالوصل ( او غير معطوفة ) وهذا يسمى بالفصل ، فجعل لهذين باباً اخر يبينهما .

( والكلام البليغ إما زائد على اصل المراد لفائدة ) وهذا يسمى بالاطناب ( احترز به ) اى بتقييد الزائد بكونه لفائدة ( عن التطويل على ما يجيء ) في اوائل الباب الثامن ، وهذا نصه : واحترز بفائدة عن التطويل ، وهو ان يكون اللفظ زائداً على اصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعيناً - الى ان قال - وعن الحشو المفسد ، اى واحترز بفائدة عن الحشو ايضاً ، وهو الزيادة لا لفائدة بحيث يكون الزائد متعينا ، وهو قسمان لأن ذلك الزائد إما ان يكون مفسداً للمعنى او لا يكون ، فالحشو المفسد كالندى في قوله :

ولا فضل فيها للشجاعة والندى وصبر الفتى لو لا لقاء شعوب

وغير المفسد كقوله :

فاعلم علم اليوم والامس قبله ولكنني عن علم ما في غد عمي

انتهى باختصار ( و ) لكن ( لا حاجة اليه ) اى الى هذا التقييد ( بعد تقييد الكلام بالبليغ ، لأن ما لا فائدة فيه لا يكون مقتضى الحال ، فالزائد لا لفائدة لا يكون بليغاً ) فالتطويل والحشو بقسميه خارجان بقيد البليغ ، فلا حاجة الى تقييد الزائد بفائدة لاخراجهما ( او غير زائد ) على اصل المراد ، وهذا إما بأن لا يكون ناقصاً عنه وهو المسمى بالمساواة ، او بأن يكون ناقصا عنه وهو المسمى بالايجاز ، فلابد من باب آخر يبين فيها هذه الثلاثة ، فجعل لها باباً وهو الباب الثامن .

( هذا ) الذي ذكر من قوله « لأن الكلام » الى قوله « او غير زائد » وكان الغرض منه بيان وجه حصر علم المعاني في الابواب الثمانية المتقدمة ( كله ظاهر ) من حيث التعداد ( لكن لا طائل تحته ) .

قال في مجمع البحرين : هذا امر لا طائل فيه اذا لم يكن فيه غناء ومزية . وقال في المصباح : هو غير طائل اذا كان حقيراً .

فحاصل معنى العبارة ان هذا الذى ذكر في بيان وجه الحصر لا ثمرة فيه ، لأنه لا يثبت المدعى ، اذ المدعى في المقام الحصر المذكور ، وهذا لا يثبته ولا يبين وجهه ( لأن جميع ما ذكر من القصر والوصل والفصل والايجاز ومقابليه ) اى الاطناب والمساواة ( انما هي ) إما ( من أحوال الجملة ) فقط وهو الوصل والفصل ( او ) من احوال المفرد فقط ، اى ( المسند اليه او المسند ) او متعلقات المسند ، وهذا القسم من الأحوال هو القصر ، او مشترك بينهما - اى بين الجملة والمفرد - وهذا القسم من الأحوال هو الايجاز ومقابلاه ، واذا كانت هذه الأمور كذلك فالمناسب للقسم الاول - اعني الوصل والفصل - ان يذكر في الباب الأول اعني باب الاسناد ، كالتأكيد والحقيقة والمجاز العقليين لا ان يخصهما بباب مستقل ، والمناسب للقسم الثاني ان يذكر في كل من باب المسند اليه والمسند والمتعلقات كالتقديم والتأخير والتعريف والتنكير ونحوهما لا ان يخصه بباب مستقل ، والمناسب للقسم الثالث - اعني الايجاز ومقابليه - ان يذكر في كل من باب الاسناد والمسند اليه والمسند ، لأنه قد يتعلق بالجملة وقد يتعلق بالمفرد - اعني المسند اليه والمسند - لا ان يخصه بباب مستقل .

وحاصل الكلام في المقام ان إفراد شيء عن نظائره وجعله باباً مستقلا . وعدم ذكره معها يحتاج الى وجه مناسب لذلك حتى يصير دليلا على الحصر ، ولا يكفي فيه مجرد التعداد بلا بيان وجه مناسب لذلك .

( فالذى يهمه ) اى المصنف ( ان يبين سبب افراد هذه الأحوال ) عن نظائرها ( وجعل كل واحد منها باباً برأسه ) اى بابا مستقلا (والا) اى وان لم يهم بيان سبب الافراد وكان التعداد المجرد كافياً في وجه الحصر ( فنقول : كل من المسند اليه والمسند مقدم او مؤخر معرف او منكر الى غير ذلك من الأحوال ) المذكورة في بابيهما وفي سائر ابواب هذا العلم ( فلم لم يجعل كل واحد من هذه الأحوال باباً على حدة ) اى مستقلا حتى تصير الابواب ازيد من الثمانية ، فظهر ان كلام المصنف فاسد في نظر اهل الفن لقصوره عن افادة ما يهمه .

( ومن رام ) اى قصد ( تقرير هذا ) الحصر واثباته وبيان وجهه ( بالترديد بين النفي والاثبات ) الذى يسمى بالحصر العقلي ( ففساد كلامه اكثر ) من فساد كلام المصنف ( واظهر ) أما الفساد لأن الترديد بين النفي والاثبات انما يصح فيما لا يحتمل غيرهما ، والمقام ليس كذلك فانه يحتمل ان يكون شيئاً آخر غير ما جعل له بابا مستقلا كالتقديم والتأخير ونحوهما مما يمكن ان يجعل له ايضاً بابا مستقلا من دون بيان وجه مناسب لذلك ، واما الظهور فلانه يمكن ان يجاب عن الفساد المنسوب الى كلام المصنف بأن بيان سبب الافراد ووجه الحصر كما اشار اليه الفاضل المحشي وظيفة الشارح ، وليس على المصنف الا الاشارة الى المسائل اجمالا ، او يجاب بأن كلام المصنف لم يكن فاسداً بل كان قاصراً عن اداء المقصود ، والى ذلك يشير بقوله : ( فالأقرب ) دون الصواب ( ان يقال ) في بيان سبب الافراد ووجه الحصر : ان (اللفظ إما جملة او مفرد ، فأحوال الجملة ) مطلقا خبرية كانت او انشائية ، ويأتي وجه هذا الاطلاق عنقريب (هي [illegible] الباب الأول [illegible] سموه باب الاسناد [illegible]

تقييد الاسناد بالخبرى لا وجه له ( والمفرد إما عمدة ) اى احد ركني الكلام ( او فضلة ) متعلقة بالمسند اليه او المسند ( والعمدة إما مسند اليه ) اى الفاعل او المبتدأ ( او مسند ) اى الفعل او الخبر ( فيجعل احوال هذه الثلاثة ) اى المسند اليه والمسند والفضلة ( ابواباً ثلاثة ) فجعل المسند اليه بابا ثانياً ، واحوال المسند باباً ثالثاً ، واحوال المتعلقات التي هي الفضلة بابا رابعاً ) ووجه افرادها ما اشار اليه بقوله : ( تمييزا بين الفضلة والعمدة ) وبين ( المسند اليه والمسند ) لأن كل واحد منها يغاير الاخر .

( ثم لما كان ) بعض ( من هذه الاحوال ) الراجعة الى كل واحد من هذه الثلاثة ( ماله مزيد غموض ) اى خفاء ( وكثرة ابحاث وتعدد طرق وهو القصر افرد ) وجعل ( بابا خامسا ، وكذا ) بعض ( من احوال الجملة ماله مزيد شرف ولهم ) اى لعلماء هذا الفن ( به ) اى بهذا البعض من الاحوال ( زيادة اهتمام ) اى عزم قوي ( وهو الفصل والوصل ) ولذلك افرد ( فجعل بابا سادسا ) لشرافته وزيادة الاهتمام به ( والا ) اى وان لم يكن افراده وجعله باباً مستقلا لما ذكر ( فهو ) كالتأكيد والحقيقة والمجاز العقليين ( من احوال الجملة ) فالمناسب له حينئذ ان يذكر في باب الاسناد لا ان يفرد ويجعل بابا مستقلا .

الى هنا كان الكلام في الاحوال المختصة إما بالمفرد او الجملة ( ولما كان ) بعض ( من الاحوال لا يختص مفرداً ولا جملة بل يجرى فيهما ) اى في المفرد والجملة ( وكان له ) اى لهذا البعض ( شيوع وتفاريع كثيرة ) وهو الايجاز ومقابلية ( جعل بابا سابعا ) الأولى ان يقول فيه ثامنا وفي الفصل والوصل سابعا ، والوجه في ذلك ظاهر فتأمل .

( و ) كيف كان فليعلم ان ( هذه ) الأحوال المتقدمة ( كلها احوال

يشترك فيها الخبر والانشاء ، ولما كان هذا ابحاث راجعة الى الانشاء خاصة جعل الانشاء بابا ثامنا ) الأولى ان يقول سادسا ـ فتأمل . وكيف كان ( فانحصر ) المقصود من علم المعاني ( في ثمانية ابواب ) .

واما قوله ( تنبيه ) فهو إما خبر لمبتدأ محذوف ، اى هذا تنبيه ، او مبتدأ لخبر محذوف ، اي ههنا تنبيه ، او مفعول وان لم يساعده رسم الخط والعامل فيه فعل محذوف ـ فتأمل .

ثم اعلم ان التنبيه في اللغة الايقاظ من النوم والايقاف على الشيء ، وفي الاصطلاح اسم لكلام مفصل لاحق اشير الى مضمونه سابقاً بطريق الاجمال ، والى هذا المعنى الاصطلاحي يرمز بقوله : ( وسم هذا البحث ) الآتي ، اى اعلمه ( بالتنبيه ) اى جعله ذا علامة به ( لأنه قد سبق منه ) اي من هذا البحث ( ذكر ما في قوله ) اى المصنف ( تطابقه او لا تطابقه ) لأنه يدل اجمالا على البحث الآتي في قوله « صدق الخبر مطابقته » الخ ( وقد علم ) فيما سبق ( ان الخبر كلام يكون لنسبته خارج في احد الأزمنة الثلاثة ) اى الماضي والحال والاستقبال ( تطابقه ) اى تطابق النسبة الكلامية المفهومة منه الخارج ( او لا تطابقه ) .

قال بعض المحققين : ان المراد بالنسبة الكلامية ههنا ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وانتفاؤه عنه ، وهي المعبر عنها في كلامهم بالوقوع واللاوقوع تارة وبالحكم تارة اخرى ، وليس المراد به الايقاع والانتزاع ، وسيأتي في كلام الشارح ـ اى في قوله « وبيان ذلك » الخ ـ ايضاً ايماء الى ذلك ، ولعل الوجه في ذلك المقصود ههنا تقسيم الكلام باعتبار نسبته الى الصادق والكاذب لا الى الخبر والانشاء كما في تعداد الابواب . فتأمل جيداً .

واما المراد من الخارج فهو في المقامين واحد ، وهو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن ، وانما قلنا ذلك ليدخل مثل علمت وظننت وشككت ، وليس المراد ثبوته في جملة الأعيان الخارجية ، فليكن هذا على ذكر منك يفيدك عنقريب .

( فالخبر على هذا ) اى على قوله « وقد علم » الخ ( بمعنى الكلام المخبر به كما ) هو بهذا المعنى ( في قولهم « الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب » ، وقد يقال ) عندهم الخبر ، وهو ( بمعنى الاخبار ) اى بمعنى المصدر من باب الأفعال ( كما ) هو كذلك ( في قولهم « الصدق هو الخبر عن الشيء ) اى الاخبار عن الشيء ( على ما ) اى على الواقع الذى ( هو ) اى الشيء ( به ) اى بذلك الواقع ، وكذلك في قولهم الكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به .

وبعبارة اخرى : الصدق هو الاخبار عن الشيء على الواقع الذى ذلك الشيء عليه ، بأن يكون المتكلم بحيث يكون اخباره على طبق الواقع ، فالصدق حينئذ راجع الى المتكلم وان كان يلزم منه على بعض الوجوه والأقوال الثلاثة الآتية رجوعه الى كلامه ايضاً وهذا نظير ما يقولون : ان العكس قد يكون بمعنى الكلام المنعكس ، وقد يكون بمعناه المصدرى ، كما صرح به محشي التهذيب ـ فراجع .

فتحصل مما ذكر ان الخبر الذى هو معرف ـ بفتح الراء ـ في التعريف الأول غير الخبر الذي هو معرف ـ بكسر الراء ـ في التعريف الثانى ، اى في تعريف الصدق ، اذ الأول بمعنى الكلام والثانى بمعنى المصدر ، اى الاخبار بكسر الهمزة ( بدليل تعديته ) اى تعدية الخبر الذى هو

معرف - بكسر الراء - في تعريف الصدق ( بعن ، فلا دور ) في التعريفين ، اذ منشأ توهم الدور فيهما اتحاد معنى الخبرين الواقعين فيهما ، وقد تبين التغاير . هذا دفع للدور المتوهم في التعريفين نظراً الى توهم اتحاد معنى الخبرين . ولما كان في المقام ايضاً توهم دور آخر نظراً الى توهم اتحاد معنى الصدق والكذب فيهما - وبعبارة اخرى : قد اخذ الخبر في تعريف الصدق والكذب واخذ في تعريف الخبر الصدق والكذب وهذا دور - اشار الى دفعه بقوله : ( وايضاً الصدق والكذب يوصف بهما الكلام ) تارة ( والمتكلم ) تارة اخرى ( والمذكور في تعريف الخبر ) اي الصدق والكذب المذكورين في تعريف الخبر ( صفة الكلام بمعنى مطابقة نسبته للواقع ) اذا كان صادقاً ( وعدمها ) اي عدم مطابقة نسبته للواقع اذا كان كاذباً ( و ) الصدق والكذب اللذان عرفا بقولهم : ( الخبر عن الشيء بأنه كذا تعريف لما هو صفة للمتكلم ، فلا دور ) في التعريفين ايضاً بالنسبة الى الصدق والكذب ، لتغاير موصوفيهما فيهما المستلزم لتغاير معناهما فيهما ولو بالاضافة والاعتبار فتدبر جيداً .

( و ) اعلم انهم اي العلماء ( اتفقوا على انحصار الخبر في الصدق والكذب ) فلا واسطة بينهما عندهم ( خلافاً للجاحظ ) فانه قائل بالواسطة ، ويأتي مذهبه في آخر المبحث .

( ثم اختلف القائلون بالانحصار ) ومنهم النظام ( في تفسيرهما ) اي الصدق والكذب ( فذهب الجمهور الى ما ذكره المصنف بقوله « صدق الخبر مطابقته » اي مطابقة حكمه . فان رجوع الصدق والكذب الى الحكم اولا وبالذات والى الخبر ثانياً وبالواسطة ) .

وبعبارة اخرى : فان الخبر عبارة عن اللفظ ، وهو لا يوصف بالمطابقة للخارج حقيقة ولا بعدمها ؛ وانما الذى يوصف بهما هو النسبة التى في الكلام المفهومة منه ، اعني ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وانتفاءه عنه ، وقد تقدم انها هي المعبر عنها بالحكم وبالوقوع واللاوقوع لا الايقاع والانتزاع ، وذلك بقرينة تقسيمه الى الصادق والكاذب .

هذا ، ولكن يأتي عن الشوارق عند بيان نفس الامر ان الحكم هو الايقاع فانتظر ( للواقع ) فقط ( وهو الخارج الذى يكون لنسبة الكلام الخبري ) وقد تقدم ان المراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ ، وان كان في الذهن ليدخل فيه ما لا تحقق له الا في الذهن كما في علمت وظننت وشككت ونحوها من الافعال القلبية الباطنية الجوانحية من نحو حسدت وغضبت وفرحت ونحوها فتبصر ( وكذبه ) اى الخبر ( عدمها ، اى عدم مطابقته ) اى عدم مطابقة حكمه ( للواقع ) .

قال في المفتاح : مرجع كونه صدقاً او كذباً عند الجمهور الى مطابقته ذلك الحكم للواقع او غير مطابقته له ، وهو المتعارف بين الجمهور وعليه التعويل - انتهى .

واستدل عليه بعض المحققين بالتبادر وبالاجماع على ان اليهودى او كافر آخر اذا قال « الاسلام حق » يحكم بصدقه ، واذا قال خلافه يحكم بكذبه . ولكن لا يذهب عليك ما في هذا الاستدلال من المصادرة ان قلنا بأن النظام والجاحظ من الذين يعتبر عدم مخالفتهم في تحقق الاجماع على هذين الحكمين - فتأمل جيداً .

( بيان ذلك ) اى بيان ان صدق الخبر وكذبه عبارة عما ذكر :

( ان الكلام الذي دل على وقوع نسبة بين شيئين ) اى المحكوم عليه والمحكوم به ( إما بالثبوت بأن هذا ) اى زيد مثلا ( ذاك ) اى قائم مثلا ، بأن يقال « زيد قائم » ( او بالنفي بأن هذا ليس ذاك ) بأن يقال « ليس زيد قائما » ( فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة ) المفهومة من الكلام ( لابد وان يكون بينهما ) اى بين الشيئين ( في الخارج) ايضاً ( نسبة ثبوتية او سلبية لأنه ) اى الشأن ( اما يكون ) في الخارج ( هذا ) اى زيد في المثالين مثلا ( ذاك ) اى قائماً مثلا ( او لم يكن ) هذا ذاك ، اى لم يكن زيد قائماً مثلا ( فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة ) عن مداول اللفظ ( بأن تكونا ) اى النسبة الكلامية والنسبة الخارجية ( ثبوتيتين ) كقولنا « محمد خاتم النبيين » ونحوه ( او سلبيتين ) كقولنا « لا شريك لله تعالى » ونحوه ( صدق ) في الصورتين ( وعدمها ) اى عدم مطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة عن مدلول اللفظ ( كذب ) وذلك كقول النصارى « المسيح ابن الله » وكقول نساء مصر « ما هذا بشراً » ( وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الامر ) .

قال في الشوارق في المسألة الثلاثين : واما نفس الأمر فمعناه نفس الشيء في حد ذاته ، على ان يكون المراد بالأمر هو الشيء نفسه ، فمعنى كون الشيء موجوداً في نفس الأمر هو كونه موجوداً في حد ذاته ، والمراد من كونه موجوداً في حد ذاته هو كونه موجوداً مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر ، سواء كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن - الى ان قال - ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين هي اتحادهما في

الوجود على ماهو المراد من الحمل كما سيأتي ، سواء كان الوجود ذهنياً او خارجياً ، فهو - اعني الحكم - حكاية واخبار عن نسبة واقعية هي المحكي عنها ، وهي خارجة لا محالة عن الحكاية ، سواء كانت خارجية او ذهنية . وهذا هو المراد من قولهم «ان الصدق مطلقا هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية » والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية ، فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى « اى بمعنى الخارجة عن الحكاية » منقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية - انتهى محل الحاجة من كلامه .

واوضح من ذلك ما قاله صاحب التعليقة على قول صاحب المنظومة :

الحكم ان في خارجية صدق     مثل الحقيقية للعين انطبق

وحقة من نسبة حكمية     طبق لنفس الامر في الذهنية

وهذا نصه : فكلمة « النفس » في الأمر بمعنى الذات ، وكلمة « الأمر » بمعنى الشيء . فنفس الأمر بمعنى ذات الشيء ، واطلاق النفس على الذات والأمر على الشيء كلاهما شايع مستفيض ، كما في مثل « جاءني زيد نفسه » اى ذاته ، وقد جعل الشيء من احد معاني او احد معنيي الأمر حسبما حقق في الأصول - ككفاية الاصول للفاضل الهروي - فصدق القضية الذهنية حينئذ بمطابقتها مع نفسها .

فان قلت : المطابقة يجب ان تكون بين اثنين حتى يكون احدهما مطابِقا والآخر مطابَقا بالكسر في الاول والفتح في الثاني ، والنسبة الحكمية في القضية الذهنية شيء واحد ، وهي ان كانت مطابقاً بالكسر فليس لها مطابقا بالفتح ، وان كانت مطابقا بالفتح فليس لها مطابق بالكسر ، فكيف يتصور مطابقة الشيء مع نفسه ؟

قلت : يكفي في تحقق المطابقة مغايرة المطابق والمطابق بالاعتبار ، ولا يتوقف

على المغايرة الحقيقية ، فالنسبة الحكمية من حيث هي متعلقة للاذعان شيء ، ومن حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها متعلقة الاذعان شيء آخر ، فهي بالاعتبار الأول مطابق بالكسر وبالاعتبار الثاني مطابق بالفتح ، فللنسبة التي في الانسان حيوان حالتان : احداهما باعتبار حيوانية الانسان واقعاً مع قطع النظر عن فرض الحيوانية له عن فارض او تصديق مصدق حيوانيته بل من حيث نفسه ولو لم يكن فارض ومصدق بأنه حيوان ، والحالة الاخرى حالة حيوانية من حيث كونها متصورة ومتعلقة للاذعان ، فصدق تلك النسبة باعتبار الحالة الثانية باعتبار مطابقتها مع نفسها باعتبار الحالة الأولى في مقابل « الانسان جماد » حيث ان النسبة فيه متمحض بفرض الفارض ، ومع قطع النظر عن فرضه لا واقعية لها اصلا ، وما في الواقع سلب الجمادية عنه لا ثبوتها له - انتهى .

( واذا قلت : ابيع واردت به الاخبار ) عن البيع ( الحالي ) او البيع الاستقبالي ، أو قلت بعت واردت به الاخبار عن البيع الماضوي ( فلابد له ) اى لكل واحد من هذه الاقوال الثلاثة ، اى اصدقه ( من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ ) الذي قلته ( يقصد مطابقته ) اى مطابقة هذا اللفظ الذي قلته ( لذلك الخارج ) .

وبعبارة اخرى : اذا قلت ابيع او بعت وقصدت به الاخبار والحكاية عن وقوع البيع فحينئذ لابد من وقوع بيع حاصل بغير هذا اللفظ حتى يكون هذا اللفظ حكاية لذلك البيع الواقع بغيره ، وذلك لأن الاخبار معناه الحكاية ( بخلاف ) ما اذا قلت ( بعت الانشائي ، فانه ) كما تقدم آنفا ( لا خارج له ) بدون التكلم بهذا اللفظ ( يقصد مطابقته )

اى مطابقة هذا اللفظ الانشائى لذلك الخارج ( بل البيع حاصل فى ) زمان ( الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ موجد له ) فليس في لفظ الانشاء - اي في الكلام الانشائى - اخبار وحكاية عن نسبة واقعة بين المحكوم عليه والمحكوم به في الخارج ، بخلاف الكلام الاخبارى ، لابد فيه من ان يكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه .

( ولا يقدح في ذلك ) اى في قوله « فلابد من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ » ( ان النسبة ) بين الشيئين مطلقا ( من الأمور الاعتبارية ) التى لا وجود لها الا في العقل ، وليس بأزائها شيء في الخارج ( دون ) الأمور ( الخارجية ) التى لها وجود في العقل وفي الخارج ، كمفهوم الانسان مثلا المعبر عنه بالحيوان الناطق الذى بأزائه شيء ، وهو الانسان الخارجي الذى ينشأ منه الآثار التى يجب ان تكون للانسان ( للفرق الظاهر بين قولنا القيام ) وهو قسم من مقولة الوضع ( حاصل لزيد في الخارج ، و ) بين قولنا ( حصول القيام ) اى وجود القيام ، اى نسبة القيام ( له ) اى لزيد ( امر ) اى شيء ( متحقق موجود في الخارج ) والفرق بين القولين ان الاول كلام صادق والثانى كلام كاذب ( فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن وحكمه ) بأن زيداً قائم ( فالقيام حاصل له ) وموجود ، واما الحصول - اى الوجود للقيام - فليس امراً متحققاً موجودا في الخارج والا يتسلسل .

( وهذا ) اى القول الأول ( معنى وجود النسبة الخارجية ) لا القول الثانى حتى يرد ان النسبة من الأمور الاعتبارية دون الخارجية ، هذا ماتقتضيه العبارة .

وان شئت توضيح المقام بحيث يرتفع منه الابهام فاستمع لما يتلى

عليك : وهو انه يرد على قولهم « ان الخبر ما كان لنسبته خارج » يعني ما كان له نسبة خارجية تطابقه او لا تطابقه امران : الاول ان النسبة قد يكون مما لا تحقق لها الا في الذهن ، كما في علمت وفهمت ونحوهما من الأفعال الجنانية ، فلا يصدق ان لها نسبة خارجية . والثاني ان النسبة الخارجية معناها انها موجودة في الخارج مستقلة بوجودها ، وذلك باطل لأن النسبة من الامور الاعتبارية الاضافية المتكررة كالأبوة والبنوة التي لا تحصل لها الا بحصول المنتسبين .

والجواب عن الاول هو ان المراد من الخارج - كما اشرنا اليه سابقاً - خارج اللفظ وان كان في الذهن . والجواب عن الثاني انا لم نرد بقولنا « لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه » ان النسبة من الموجودات الخارجية ، بل مرادنا ان له - اي للخبر - نسبة متحصلة في الخارج ، لا نسبة حاصلة وجودها في الخارج ، لأن النسبة بمعنى الحصول والوجود ، وقد ثبت في العلم الأعلى انه لا وجود للوجود والا لزم التسلسل.

قال في الشوارق في بحث زيادة الوجود على الماهية : لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به ، كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الأشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه بنفسه من غير افتقار الى زمان آخر .

وقال في موضع آخر نقلاعن بعضهم ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على ذاته ، وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته ، وذلك لأن الوجود هو التحقق ، وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققاً الى تحقق آخر بل هو متحقق بذاته ، وما عدا التحقق يحتاج في كونه

متحققاً الى انضمام التحقق اليه ؛ ويمثل ذلك بالضوء ، فانه مضيء بذاته لا بضوء زائـد على ذاته في نفس الأمر ، وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته .

وقال ايضا : اذا قلنا « زيد موجود في الخارج » فقولنا في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفاً لوجوده ، وان قيس الى وجوده كان ظرفاً لنفسه ( اى لنفس الوجود ) لا لوجوده ( اى لا لوجود الوجود ) .

ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب هو ما كان الخارج ظرفاً لوجوده كزيد في مثالنا ، واما الذى وقع الخارج ظرفاً لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجوداً من الموجودات ، فان عاقلا لا يشك في ان زيداً موجود في الخارج ، واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما لا يشك فيه ، فوقوع الخارج ظرفاً لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفاً لوجود ذلك الشيء . اولا ترى ان قولك « زيد متصف بالسواد في الخارج » صادق قطعاً ، وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس الاتصاف . وان قولك « اتصاف زيد موجود في الخارج » ليس بصادق اصلا ، كيف والسلوب والنسب التى لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها - انتهى .

فظهر من جميع ذلك ان الحصول - اى النسبة الخارجية - ليست موجودا خارجيا بوجهين : احدهما انه مناف لاعتبارية النسبة ، اذ المفروض انها امر اعتبارى والثانى انه مناف لمفهوم الموجود الخارجى ، اذ هو ما كان الخارج ظرفاً لوجوده لا لنفسه ، والنسبة ليست كذلك ، اذ الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها ، فمرادهم من قولهم « ان الخبر ما كان له نسبة خارجية تطابقه او لا تطابقه » ان له امراً خارجياً هو النسبة ،

لا ان النسبة - اى الحصول - موجودة في الخارج :

فحاصل جميع ما تقدم ان المراد من النسبة ما كان الخارج ظرفا لها لا لوجودها ، فلنكتف بهذا القدر من الكلام وان كان المقام يحتاج الى ازيد من هذا القدر من التوضيح والبيان .

( وقيل - قائله النظام ومن تابعه ) قال بعض المحققين من المحشين : هو من المعتزلة ، وقد اشار المصنف الى كمال سخافة هذا المذهب بحذف قائله وتحقيره بمجهوليته مع العلم بأنه النظام ، والى رجحان مذهب الجاحظ عليه بذكر قائله ، ووجه كمال سخافته ما يلزم عليه من تصديق اليهودي اذا قال الاسلام باطل وتكذيبه اذا قال الاسلام حق ، واجماع المسلمين ينادي على ذلك بالبطلان والفساد ، وبطلان اللازم يقتضي بطلان الملزوم . وانما قدم المصنف هذا المذهب على مذهب الجاحظ لكمال اتصاله بالمذهب الأول ، حيث اتفقا على انحصار الخبر في الصادق والكاذب - انتهى .

( صدق الخبر مطابقته ) اى مطابقة حكمه ، اى نسبته ( لاعتقاد المخبر ) اى المتكلم ( ولو كان ذلك الاعتقاد خطأً ) اى ( غير مطابق للواقع ) لفظة « لو » هنا مثلها في « اكرم الضيف ولو كان كافرا » ، ومعناها كما يأتي في الباب الثالث في تقييد الفعل بالشرط الدلالة على ان الحكم لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم ، وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه للجزء ويكون نقيض الشرط انسب واليق باستلزام الجزاء ، فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائماً - انتهى .

وقال الملا محسن في بحث ان الشرطية : كثيراً ما يعطف جملتها

على ما يحذف كلمو الشرطية نحو « تصدق وان كان درهما » اى ان كان زائداً وان كان درهما ، و « اكرم الضيف ولو كان كافراً » اى لو كان مؤمنا ولو كان كافراً .

هذا ولكن في المصباح في مادة الألف مع النون ما بظاهره يدل على انها في امثال المقام ليست شرطية ، وهذا نصه : وقد تتجرد ( اى ان ) عن معنى الشرط فتكون بمعنى لو نحو « صل وان عجزت عن القيام » ، ومعنى الكلام حينئذ إلحاق الملفوظ بالمسكوت عنه في الحكم ، اى صل سواء قدرت على القيام او عجزت عنه ، ومنه يقال « اكرم زيداً وان قعد » فالواو للحال والتقدير ولو في حال قعوده ، وفيه نص على ادخال الملفوظ بعد الواو تحت ما يقتضيه اللفظ من الاطلاق والعموم ، اذ لو اقتصر على قوله « اكرم زيداً » لكان مطلقا والمطلق جائز التقييد ، فيحتمل دخول ما بعد الواو تحت العموم ، ويحتمل خروجه على ارادة التخصيص ، فيتعين الدخول بالنص عليه ويزول الاحتمال ، ومعناه اكرمه سواء قعد اولا ، ويبقى الفعل على عمومه ، وتمتنع ارادة التخصيص حينئذ .

قال المرزوقي في شرح الحماسة : وقد يكون في الشرط معنى الحال كما يكون في الحال معنى الشرط ، قال الشاعر : « عاود هراة وان معمورها خربا » ففي الواو معنى الحال اى ولو في حال خرابها ، ومثال الحال يتضمن معنى الشرط لافعلنه كائناً ما كان ، والمعنى ان هذا وان كان غيره . انتهى .

وقريب من ذلك ما يأتي في الباب الرابع من قوله : واما الواو الداخلة على الشرط المدلول على جوابه بما قبله من الكلام ، وذلك اذا كان ضد

الشرط المذكور اولى باللزوم لذلك الكلام السابق الذى هو كالعوض من الجزاء من ذلك الشرط ، كقوله « اكرمه وان شتمنى » و « اطلبوا العلم ولو بالصين » ، فذهب صاحب الكشاف الى انها المحال ، والعامل فيها ما تقدمه من الكلام ، وعليه الجمهور ، وقال الخبزى انها للعطف على محذوف هو ضد الشرط المذكور ، اى اكرمه ان لم يشتمني وان شتمني ، واطلبوا العلم لو لم يكن بالصين ولو كان بالصين .

قال بعض المحققين من النحاة : انها اعتراضية ، ونعني بالجملة الاعتراضية ما يتوسط بين اجزاء الكلام متعلقاً به معنى مستأنفاً لفظاً على طريق الالتفات ، كقوله :

( فأنت طلاق والطلاق ألية ) بها المرء ينجو من شباك الطوامث

وقوله :

وتحتقر الدنيا احتقار مجرب ترى كل من فيها وحاشاك فانيا

وقد تجى بعد تمام الكلام كقوله صلى الله عليه وآله « انا سيد ولد آدم ولا فخر » - انتهى .

وقال الفاضل المحشى : اعلم ان كلمة لو وان في امثال هذا المقام ليست لانتفاء الشيء لانتفاء غيره ولا للمضي ولا لقصد التعليق والاستقبال ، بل كل منهما مستعملة في تأكيد الحكم البتة ، ولذا ترى القوم يقولون انها للتأكيد - انتهى .

فتحصل من جميع ما قدمنا لك إن معنى العبارة ان صدق الخبر عند النظام مطابقته لاعتقاد المخبر لو كان اعتقاده صواباً ، كقولنا الاسلام حق ولو كان اعتقاده خطأ ، كقول اليهودى الاسلام باطل :

( وكذب الخبر عدمها ، اى عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ) لو كان

اعتقاده صواباً ، كقول المسلم المتستر اسلامه « المسيح ابن الله » ( ولو كان ) اعتقاده ( خطأ ) كقول اليهودى المتستر بيهوديته « الاسلام حق » ( فقول القائل « السماء تحتنا » معتقداً ذلك صدق ، وقو لناه السماء فوقنا » غير معتقد ) ذلك ( كذب ) للاعتقاد بتحتيتها خطأ ( و ) قد تقدم ان ( الواو في قوله « ولوخطأ » للحال ، وقيل ) انها ( للعطف ، اى لولم يكن خطأ ) اى لو كان صواباً ( ولو كان خطأ ) .

قال في المفتاح : وعند بعض - مرجع كونه صدقا او كذبا - الى طباق الحكم لاعتقاد المخبر او ظنه والى لاطباقه لذلك ، سواء كان ذلك الاعتقاد او الظن خطأ او صواباً ، بناء على دعوى تبرء المخبر عن الكذب متى ظهر خبره بخلاف الواقع واحتجاجه لها بأن لم يتكلم بخلاف الاعتقاد او الظن ، لكن تكذيبنا لليهودى مثلا اذا قال « الاسلام باطل » وتصديقنا له اذا قال « الاسلام حق » ينحيان بالقطع عن هذا ويستوجبان طلب تأويل لقوله تعالى « اذا جاءك المنافقون » الاية - انتهى ، وسيأتي بيان التأويل انشاء الله تعالى .

اما توضيح قوله « والمراد بالاعتقاد » الخ ، فيحتاج الى نقل كلام لبعض المحققين في بعض حواشي الحاشية على التهذيب ، وهذا نصه : اعلم ان من تصور النسبة الحكمية فاما ان تكون الصورة الحاصلة عنده بحيث تتأثر عنها النفس تأثيراً عجيباً من قبض وبسط وان كان خلافها ثابتا عند العقل ، كقولك في الترغيب « الخمر ياقوتية سيالة لذيذة » وفي التنفير « العسل مرة مهوعة » ام لا ، وعلى الأول تسمى تخييلا ، وعلى الثاني فاما ان تكون تلك النسبة متساوية الطرفين بحيث لا يترجح عنده واحد منهما فتسمى شكاً ، واما ان لا تكون متساويتهما فاما ان يحصل

القطع بأحدهما ام لا ، وعلى الثاني تسمى وهماً ان كانت مرجوحة وظناً ان كانت راجحة ، وعلى الاول اما ان يكون ذلك الطرف العدم فتسمى كذبا ، واما ان يكون الوجود فتسمى جزما ، وهو اما ان يكون مطابقة للواقع اولا وتسمى الثانية جهلا مركبا والأولى يقينا ان كانت بحيث لا تقبل التشكيك وتقليداً ان كانت بحيث تقبله ، فهذه صور ثمان اربع منها ليست بتصديق لعدم الاذعان - اى الاعتقاد - وهي الكذب ، والثلاث الاول التى ذكرها المحشى - وهي التخييل والشك والوهم - والبواقى تصديق بالاتفاق كما سيجيء في آخر الكتاب ، فلابد من حمل الاذعان - اى الاعتقاد - على ما هو اعم من اليقين ليشمل الظن ايضاً فافهم - انتهى .

( و ) قد ظهر من ذلك ان ( المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح ، فيعم العلم ) اى اليقين ( وهو ) كما تقدم آنفاً ( حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور ) اى التقليد ( وهو ) كما تقدم ايضا ( حكم جازم يقبله ) اى يقبل التشكيك ( و ) يعم ( الظن ، وهو ) كما تقدم ايضاً ( الحكم بالطرف الراجح ، فالخبر المعلوم ) اى المتيقن ( و ) الخبر ( المعتقد ) بالاعتقاد المشهور ، اى التقليد القابل للتشكيك ( و ) الخبر ( المظنون ) اى ما كان حكمه طرفاً راجحاً ( صادق ) لكون كل واحد من هذه الثلاثة مطابقا لاعتقاد المخبر ( و ) الخبر ( الموهوم ) اى ماكان حكمه طرفا مرجوحا ( كاذب ، لأنه ) كما قلنا ( الحكم بخلاف الطرف الراجح ) الذى هو الظن .

فان قلت : قد تقدم آنفاً ان الوهم مما لا اعتقاد فيه ، نظير الكذب والتخييل والشك ، ومالا اعتقاد فيه لا يطلق عليه انه كاذب ، اذ يشترط في الكذب كون الخبر غير مطابق للاعتقاد ، ومن المعلوم ان ذلك

متوقف على وجود الاعتقاد .

قلت : نعم لكن الاطلاق انما هو باعتبار وجود الاعتقاد في الطرف الراجح لا في نفس هذا الطرف ، اذ المفروض انه غير مطابق لذاك الطرف الراجح ، وهو كما بينا مما فيه الاعتقاد . فتأمل جيداً .

(واما) الخبر ( المشكوك فلا يتحقق فيه الاعتقاد ) كما تقدم بيانه وصرح به ايضاً محشي التهذيب حيث قال : او خبرية مدركة بادراك غير اذعاني ، كما في صورة التخييل والشك والوهم ( لأن الشك ) كما بينا ( عبارة عن تساوي الطرفين والتردد فيهما من غير ترجيح ) لأحد الطرفين ، فلا اعتقاد حينئذ في البين ( فلا يكون ) الخبر المشكوك ( صادقاً ولا كاذباً ) وذلك للزوم وجود الاعتقاد في تسمية الخبر بكل واحد من هذين القسمين ( و ) حينئذ ( تثبت الواسطة ) اذ المفروض ان الخبر المشكوك لا يكون من واحد من هذين القسمين ، وهذا القائل ممن يقول بانحصار الخبر في القسمين .

( اللهم الا ان يقال : اذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد ) نظير السالبة بانتفاء الموضوع ( فيكون ) الخبر المشكوك ( كاذباً ) لأنه غير مطابق لاعتقاد المخبر ، فثبت الانحصار .

والحاصل ان الشاك لما كان لا معتقد له صدق على خبره انه لم يطابق معتقده ، اذ لا معتقد له يطابق ، فنفي الاعتقاد يستلزم عدم مطابقة النسبة للمعتقد ، لأن المطابقة للمعتقد فرع وجود اعتقاده ، فاذا انتفى الاعتقاد انتفت مطابقته ، فصدق عليه انه كاذب ، فصح الانحصار . هذا ولكن قال بعض المحققين : ان هذا الجواب تمحل وتقدير عقلي لا مفهوم من الاستعمال عرفاً ، ولعل ذلك هو الوجه في قوله « اللهم » على ما اشار

اليه الفاضل المحشي .

( لا يقال ) : ان القائل بالانحصار لا يحتاج الى هذا الانتصار لأن الخبر ) المشكوك ليس بخبر ليكون صادقاً او كاذباً ، لأنه لا حكم معه ) اي مع الشك ( ولا تصديق ، بل هو مجرد تصور كما صرح به ارباب المعقول ) وقد نقلنا كلامهم قبيل ذلك .

( لأنا نقول ) : نعم ( لا حكم ولا تصديق الشاك ، بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولا وقوعها ، وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات ، لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد ) قائم او ( في الدار فكلامه خبر لا محالة ) لصدق تعريفه عليه ، لما تقدم من ان الكلام ان كان لنسبة خارج تطابقه اولا تطابقه فخبر ( بل اذا تيقن ان زيداً ) ليس بقائم او ( ليس في الدار فكلامه خبر ) لصدق التعريف المذكور عليه ايضاً ، ولأنه اذا كان كلام معتقد الباطل يسمى خبراً فكلام الشاك اولى وأليق .

والحاصل ان كلام الشاك خبر باعتبار ان له نسبة مفهومة منه كسائر الاخبار ، ولا يشترط في كون الكلام خبراً ان تكون نسبته المفهومة منه ثابتة في ذهن المتكلم ، وغاية ما فيه حينئذ تخلف المدلول عن الدليل ، وتخلفه جائز في الدلالة الوضعية ، كما في خبر الكاذب بخلاف الدلالة العقلية فانها غير جائزة التخلف .

( وهذا ظاهر ، وتمسك النظام بدليل قوله تعالى : « اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله

والله يشهد ان المنافقين لكاذبون » فانه تعالى سجل عليهم ) اي قضى واثبت وحكم عليهم ( بأنهم كاذبون في قولهم « انك لرسول الله » مع انه مطابق للواقع ) با لضرورة ( فلو كان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع ) كما يقوله الجمهور ( لما صح هذا ) التسجيل ، لأن قولهم « انك لرسول الله » خبر مطابق للواقع ، فا لتكذيب لعـدم مطابقة هذا القول لاعتقادهم الفاسد ، فثبت ان المناط في الصدق والكذب هو الاعتقاد لا الواقع ، لامتناع ان يكون الصادق كاذباً ، واذا كان الخبر قد جعل كاذباً لعدم مطابقته للاعتقاد مع مطابقته للواقع ، فاذا لم يطابق الواقع ايضاً فهو اولى وأليق بأن يكون كاذباً ، واذا ثبت ان مناط الكذب مجرد عدم مطابقة الاعتقاد كان الصدق مقابله ، لعدم الواسطة باتفاق من الخصم اعنى الجمهور ، فيكون الصدق مطابقة الاعتقاد .

( ورد هذا الاستدلال ) اجمالا وتفصيلا : أما اجمالا فبما تقدم من قول المفتاح من ان تكذيبنا لليهودي مثلا اذا قال « الاسلام باطل » وتصديقنا له اذا قال « الاسلام حق » ينحيان با لقلع عن هذا ويستوجبان طلب تأويل لقوله تعالى « اذا جاءك المنافقون » الاية ـ انتهى ، وسيأتي بيان التأويل فانتظر .

واما تفصيلا فبوجوه ذكر الخطيب وجهين من تلك الوجوه: الأول منهما كما يأتي منع كون التكذيب راجعاً الى قولهم « انك لرسول الله » مسنداً بوجهين اشار الى احدهما بقوله : ( بأن المعني « لكاذبون » في ) الخبر الذى استلزمته ( الشهادة وادعائهم فيها المواطاة ) اي مواطاة القلب واللسان ، اي موافقتهما ( فا لتكذيب راجع الى قولهم « نشهد » ) لكن لا باعتباره نفسه بل ( با عتبار تضمنه خبراً كاذباً ، وهو ) اي

الخبر الكاذب ( ان شهادتنا هذه ) اي الشهادة بأنك رسول الله ( من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية ) .

قال السكاكي : وهو - اي التأويل - حمل قول المنافقين على كونه مقروناً بأنه قول عن صميم القلب كما يترجم عنه ان واللام وكون الجملة اسمية في قولهم لأرباب البلاغة . وقال ايضاً في بحث الاطناب : وقوله تعالى « اذا جاءك المنافقون » ، ولو اوثر اختصاره فقوله « والله يعلم انك لرسوله » فضل في البين من حيث ان مساق الاية لتكذيب المنافقين في دعوى الاخلاص في الشهادة لترك ، ولكن ايهام رد التكذيب الى نفس الشهادة لو لم يكن بهذا الفضل ابي الاختصار .

( ولا شك انه ) اي ذلك الخبر المتضمن للشهادة وكونه عن صميم القلب ( غير مطابق للواقع ، لكونهم المنافقين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم ، وما قيل انه ) اي التكذيب ( راجع ) الى نفس قولهم « نشهد » وانه خبر غير مطابق للواقع ليس بشيء ) يعتنى به ( لأنا لا نسلم انه ) اي قولهم نشهد ( خبر بل انشاء ) .

واشار الى ثاني الوجهين اللذين استند المنع اليهما بقوله : ( او المعنى انهم لكاذبون في تسميتها ، اي في تسمية هذا الاخبار ) المتضمن الذي استلزمته الشهادة ( الخالي عن المواطاة شهادة ، لأن المواطاة مشروطة في الشهادة ) لأن الشهادة في اللغة هي الاخبار بالشيء عند مواطاة القلب للسان ، اى موافقته له .

( وفيه ) اي في ثاني الوجهين ( نظر لأن مثل هذا ) الاستعمال والتسمية ( يكون غلطاً في اطلاق اللفظ ) واستعماله ، فانه من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له من دون قرينة مجوزة للاستعمال

(لا كذباً لأن تسمية شيء بشيء ) اى باسم ( ليس من باب الاخبار ) .

ولكن يمكن ان يكون من باب الوضع على وجه دقيق ذكره الهروى في كفايتـه حيث قال في اول بحث الحقيقة الشرعية ما هذا نصه : ان الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بانشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له ، كما اذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة - انتهى ، فحكم الشارح بكونه غلطاً في اطلاق اللفظ اطلاقه لا يخلو عن مناقشة بل منع . فتأمل جيداً .

( ولو سلم ) ان التسمية المذكورة من باب الاخبار ( فاشتراط المواطاة في مطلق الشهادة ممنوع ). سند المنع قولهم شهادة الزور وليس فيها مواطاة - فتأمل .

( وحاصل الجواب ) الذى هو الوجه الأول من الوجهين اللذين ذكرهما الخطيب ( منع كون التكذيب راجعاً الى قولهم « انك لرسول الله » مستنداً ) ذلك المنع ( بهذين الوجهين ) اللذين اولهما قوله بأن المعنى لكاذبون في الشهادة ، وثانيهما قوله او في تسميتها .

( ثم الجواب على تقدير التسليم ) اى تسليم ان التكذيب راجع الى قولهم « انك لرسول الله » ( بما اشار اليه بقوله : او المشهود به » اي المعنى انهم لكاذبون في المشهود به ، اعنى قولهم « انك لرسول الله » لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد واعتقادهم الكاسد ، لأنهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذباً ) لانه باعتقادهم الفاسد غير مطابق للواقع ، لا لأنه غير مطابق لاعتقادهم الفاسد ( لكنه صادق في نفس الأمر لوجود المطابقة ) للواقع والخارج ( فيه ) .

والحاصل انهم صيروا بزعمهم الفاسد واعتقادهم الكاسد هذا الكلام

الصادق كذباً في الواقع ، ولو كان بغير اعتبار زعمهم واعتقادهم صدقا في الواقع ، فكأنه قيل انهم يزعمون ويعتقدون انهم كاذبون في هذا الكلام الصادق ، اي يزعمون ويعتقدون ان كلامهم هذا غير مطابق للواقع فهو كذب ، فهم كاذبون فيه ، فصار المناط في الآية هو الواقع كما عليه الجمهور .

( فليتأمل لئلا يتوهم ان هذا ) اى الجواب على تقدير التسليم ، اى ما اشار اليه بقوله او المشهود به في زعمهم ( اعتراف بكون ) المناط في ( الصدق والكذب باعتبار مطابقة الاعتقاد وعدمها ) كما عليه النظام ( فبين المعنيين ) اي معنى « لكاذبون » في المشهود به عند النظام ومعناه عند الجمهور ( بون بعيد ) للفرق الظاهر بين ان يكون المعنى ان المنافقين لكاذبون في انك لرسول الله ، لأنه لم يطابق اعتقادهم كما عليه النظام ، وان يكون المعنى انهم لكاذبون لأنه لم يطابق الواقع بزعمهم واعتقادهم ، فان المطابقة في المعنى الأول تنشأ من الاعتقاد ولو خطأ ، وفي الثاني تنشأ من الواقع ولو لم يعتقد ، بل ولو لم يشعر .

( فظهر بما ذكرنا ) من ان الجواب الأول منع كون التكذيب راجعاً الى قولهم « انك لرسول » ، والجواب الثاني تسليم ذلك لكن في زعمهم الفاسد واعتقادهم الكاسد ( فساد ما قيل : ان الجواب الحقيقي ) واحد ، وهو ( منع كون التكذيب راجعاً الى قولهم « انك لرسول الله » والوجوه الثلاثة ) اى لكاذبون في الشهادة او في تسميتها او المشهود به ( لبيان السند ) اى سند المنع .

والى اجمال ما فصل اشار في الكشاف حيث قال : ارادوا بقولهم « نشهد انك لرسول الله » شهادة واطأت فيها قلوبهم ألسنتهم ، فقال الله

عز وجل قالوا ذلك والله اعلم ان الامر كما يدل عليه قولهم انك لرسول الله والله يشهد انهم لكاذبون في قولهم نشهد وادعائهم فيه المواطاة ، او انهم لكاذبون فيه لأنه اذا خلا عن المواطاة لم يمكن شهادة في الحقيقة ، فهم كاذبون في تسمية شهادة ، او اراد والله يشهد انهم لكاذبون عند انفسهم لأنهم كانوا يعتقدون ان قولهم انك لرسول الله كذب وخبر على خلاف ما عليه المخبر عنه .

فان قلت : اى فائدة في قوله تعالى « والله يعلم انك لرسوله » ؟ قلت : لو قال قالوا نشهد انك لرسول الله والله يشهد انهم لكاذبون لكان يوهم ان قولهم هذا كذب ، فوسط بينهما قوله « والله يعلم انك لرسوله » ليميط هذا الايهام . انتهى . والى بعض هذا أشار السكاكي في كلامه الآنف الذكر فتنبه .

( واعلم ان ههنا وجهاً آخر ) وهو الوجه الرابع ( لم يذكره ) القدماء من القوم ، وهو ان يكون التكذيب راجعاً الى حلف المنافقين وزعمهم انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا ) اى يتفرقوا ( من حوله ) وانما قيل بهذا الوجه ( لما ذكر في صحيح البخاري عن زيد بن ارقم انه قال : كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن ابى بن سلول يقول : لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله ، ولو رجعنا من عنده ليخرجن الأعز منها الأذل ، فذكرت ذلك لعمي فذكره للنبي « ص » ، فدعاني فحدثته فأرسل رسول الله الى عبد الله بن ابى واصحابه ، فحلفوا انهم ما قالوا ، فكذبني رسول الله وصدقه ، فأصابني هم لم يصبني مثله قط ، فجلست في البيت فقال عمي : ما اردت ان كذبك رسول الله ومقتك ، فأنزل الله تعالى « اذا جاءك المنافقون » فبعث الى

النبي «ص» فقرأ علي فقال: ان الله صدقك يا زيد).

وقد روي في الكشاف هذه القصة بنحو اوسع في تفسير قوله تعالى «هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله» الاية.

وخامس الوجوه: ان المعنى ان المنافقين قوم متسمون بالكذب وهو عادتهم وسجيتهم. فلا تغتر بشهادتهم ولا تعتمد عليهم، فان الكذوب قد يصدق.

وسادسها: ان التكذيب راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعة. وقد ذكر ههنا وجوه اخر ما لها الى ما ذكرنا، فلذلك آثر ناطي ذكرها.

الى هنا كان الكلام مبنياً على انحصار الخبر في الصادق والكاذب، ولكن (الجاحظ انكر انحصار الخبر في الصدق والكذب واثبت الواسطة)

(تنبيه) قال الفاضل المحشي على قوله «الجاحظ انكر» ان هذا - اى جعل لفظة الجاحظ - مبتدأ، بيان حاصل المعنى: وأما وجه التركيب فالظاهر انه فاعل فعل محذوف حذف فعله، اى قال الجاحظ، لأن حذف المفرد اسهل من حذف الجملة - انتهى.

والاصل في ذلك ما اشار اليه ابن هشام في الباب الخامس بقوله: ينبغي تقليله - اى المقدر - ما امكن لتقل مخالفة الأصل، وكذلك الجامي في باب الفاعل في شرح قول ابن الحاجب «وقد يحذف الفعل لقيام قرينة جوازاً في مثل زيد لمن قال من قام» فقال الجامي: وانما قدر الفعل دون الخبر لان تقدير الخبر يوجب حذف الجملة وتقدير الفعل يوجب حذف احد جزئيها، والتقليل في الحذف اولى - انتهى.

(وتحقيق كلامه) اى الجاحظ (ان الخبر إما مطابق للواقع)

نحو قول القائل « الاسلام حق » ( اولا ) كقول القائل « الاسلام باطل » ( وكل واحد منهما ) ثلاثة اقسام : لأنه ( إما مع اعتقاد ) القائل ( انه مطابق ) للواقع ، كأن يكون القائل الاول المسلم المتيقن او الظان علي وجه ثبت في محله ، والقائل الثاني الكافر الجاحد المعاند ، فهذان قسمان ( او ) مع ( اعتقاد ) القائل ( انه غير مطابق ) للواقع ، كأن يكون القائل بالعكس من ذلك ، وهذان ايضا قسمان ( او ) يكون القائل ( بدون الاعتقاد ) كأن يكون القائل في كلا المثالين شاكاً او غير مستشعر في قوله ، كالنائم والساهي والغافل والناسي والمجنون على خلاف يأتي عنقريب فتأمل ، وهذان ايضاً قسمان ( فهذه ستة اقسام ، واحد منها صادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد انه مطابق ) للواقع : وهو القسم الأول من القسمين الأولين ( وواحد ) منها ( كاذب ، وهو غير المطابق ) للواقع ( مع اعتقاد انه غير مطابق للواقع ) وهو القسم الثاني من القسمين الأولين ( والباقي ) اى القسمان الثانيان والثالثان ( ليس بصادق ولا كاذب ) فثبت الواسطة ، وهي هذه الأربعة ويأتي بيانها .

( فعنده ) اى الجاحظ ( صدق الخبر مطابقته للواقع ) لكن لا وحدها كما عليه الجمهور بل ( مع الاعتقاد بأنه مطابق ) للواقع ( وكذب الخبر عدمها معه ) اى عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق ) للواقع، وبعبارة اخرى كذب الخبر مخالفته للواقع مع اعتقاد المخالفة ( ويلزم في الاول ) اى في الصدق ( مطابقة الخبر للاعتقاد ) ايضاً وذلك لأنه اذا اتحد الواقع والاعتقاد - كما هو المفروض - فمطابقته لأحدهما تستلزم مطابقة الآخر ( و ) يلزم ( في الثاني ) اى في الكذب ( عدمها ) اى عدم مطابقة الخبر للاعتقاد ايضاً ،

وذلك لأنه اذا اتحد الواقع والاعتقاد - كما هو المفروض ايضاً - فعدم مطابقة الخبر لاحدهما يستلزم عدم مطابقة الآخر .

والى ما اوضحنا لك من الملازمة اشار بقوله : ( ضرورة توافق الواقع والاعتقاد ) فتدبر جيدا ( وغيرهما ) اى غير هذين القسمين اللذين احدهما صدق والآخر كذب ( وهي ) اى غيرهما والتأنيث باعتبار الخبر ( الأربعة الباقية ، اعنى المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة ) نحو قول الكافر الجاحد المعاند « الاسلام حق » ( او ) المطابقة ( بدون الاعتقاد ) نحو قول الشاك ونحوه ذلك ( وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة ) نحو قول ذلك الكافر « الاسلام باطل » ( او ) عدم المطابقة ( بدون الاعتقاد ) نحو قول الشاك ونحوه ذلك ( ليس بصدق ولا كذب ) بل كل واحد من هذه الاربعة واسطة بينهما .

( و ) قد علم مما ذكر ان ( كل ) واحد ( من الصدق والكذب بتفسيره ) اى الجاحظ ( اخص منه ) اى من كل واحد من الصدق والكذب ( بتفسير الجمهور والنظام ، لأنه ) اى الجاحظ ( اعتبر في كل ) واحد ( منهما جميع الأمرين اللذين اكتفوا ) اى الجمهور والنظام ( بواحد منهما ) .

وبعبارة اخرى : لأن الجاحظ اعتبر في الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد معاً ، والجمهور اكتفوا بمطابقة الواقع فقط ، والنظام اكتفى بمطابقة الاعتقاد فقط . وكذلك اعتبر الجاحظ في الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع وللاعتقاد معاً ، والجمهور اكتفوا بعدم مطابقته للواقع فقط ، والنظام اكتفى بعدم مطابقته للاعتقاد فقط .

( واستدل الجاحظ ) على ثبوت الواسطة ( بدليل قوله تعالى )

حكاية عن الكفار المنكرين للحشر والنشر في سورة سبأ « وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد ( افترى على الله كذباً ام به جنة » ) .

قال في الكشاف : الذين كفروا قريش ، قال بعضهم لبعض هل ندلكم على رجل - يعنون محمداً - يحدثكم بأعجوبة من الأعاجيب انكم تبعثون وتنشئون خلقاً جديداً بعد ان تكونوا رفاتا وترابا ويمزق اجسادكم البلى كل ممزق ، اى يفرقكم ويبدد اجزاءكم كل تبديد ، اهو مفتر على الله كذباً فيما ينسب اليه من ذلك ام به جنون يوهمه ذلك ويلقيه على لسانه - انتهى .

وانما استدل الجاحظ به ( لأن الكفار ) اى قريش ( حصروا إخبار النبي « ص » بالحشر والنشر في ) احد شيئين ، اى ( الافتراء او الاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ) بالمعنى الاعم لا الاخص ، وذلك لأن منع الخلو بالمعنى الاخص يجوز فيه الجمع ، فلو كان المراد هنا منع الخلو بالمعنى الاخص لجاز ان يكون الاخبار حال الجنة كذباً لا شيئا اخر ، وحينئذ لم تثبت الواسطة ، والمقصود من الاستدلال بالآية اثباتها ، فالمراد من منع الخلو المعنى الاعم الشامل للمنفصلة الحقيقية ، وحينئذ تكون الآية من قبيل العدد اما زوج او فرد ، فالمعنى ان الكفار قالوا : إن اخباره « ص » بالحشر والنشر اما افتراء وكذب او اخبار حال الجنة ( ولا شك ) حينئذ ، اى حين اذ كان المراد بمنع الخلو المعنى الاعم الشامل للمنفصلة الحقيقية ( ان المراد بالثاني ، اى الاخبار حال الجنة غير الكذب لأنه قسيمه ، اي لأن الثاني قسيم الكذب ، اذ المعنى ) انه « ص » ( كذب ام اخبر حال الجنة ، وقسيم الشيء يجب ان يكون

غيره ، و ) لا شك ايضاً ان المراد بالثاني - اى الاخبار حال الجنة - ( غير الصدق ) ايضاً ( لأنهم ) اي الكفار ( لم يعتقدوه اى الصدق ) بل لم يخطر ببالهم انه « ص » يصدر منه الصدق ( فمند اظهار تكذيبه لا يريدون بكلامه الصدق الذى هو بمراحل عن اعتقادهم ) لأنهم هم الذين كانوا يقولون « من يحيي العظام وهي رميم ، ان هي الا حياتنا الدنيا » والحاصل انهم لا يجوزون صدقه « ص » ولا سيما في الحشر والنشر الذى كان بعيداً عن اعتقادهم غاية البعد ( و ) الى ذلك اشار بقوله : ( لو قال لأنهم اعتقدوا عدمه لكان اظهر ) .

وكيف كان فقد ثبتت الواسطة ، لأن مراد الكفار بالاخبار حال الجنة غير الكذب وغير الصدق ( وايضاً لا دلالة لقوله تعالى « ام به جنة » على معنى ام صدق بوجه من الوجوه ) لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام لا حقيقة ولا مجازاً ( فلا يجوز ان يعبر عنه ) اى عن ام صدق ( به ) اى بقوله « ام به جنة » لان التعبير عن شيء بعبارة لا دلالة لها على ان ذلك الشيء يعد غلطا في اللغة ( فمرادهم ) اى الكفار ( بكون كلامه « ص » خبراً حال الجنة ) انه اى الخبر حال الجنة ( غير الصدق وغير الكذب ) فثبتت الواسطة لأنهم زعموا ان الخبر حال الجنة ليس من اقسام الصدق ولا من اقسام الكذب .

( و ) ان قلت : لا يلزم من ثبوت الواسطة في زعمهم ثبوتها في نفس الامر والواقع ، لأنهم كفار لا اعتبار بهم . قلنا : ( هم ) اى الكفار ( عقلاء من اهـل اللسان عارفون باللغة ) واقسام المعاني والألفاظ التي تستعمل فيها ، فعليهم المعول في اللغـة ومعاني الألفاظ ولا يصح تخطئتهم فيها بسبب كفرهم ( فيجب ان يكون من ) اقسام ( الخبر

ماليس بصادق ولا كاذب ، ليكون هذا ) اى الاخبار ( حال الجنة منه ) اى مما ليس بصادق ولا كاذب ( بزعمهم وان كان صادقاً في نفس الامر ) .

والحاصل : انهم اعتقدوا أن الاخبار حـال الجنة نوع من الخبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث ، وخطاؤهم في انه شيء ثالث لا ينفي صحة اطـلاقهم الخبر على شيء ثالث ؛ فاطلاقهم دليل على ان للخبر نوع ثـالث غير الصدق وغير الكذب ، وهو الواسطة .

( فعلم ان الاعتراض بأنه لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق ليس ) هذا الاعتراض ( بشيء ) يعتنى به ( لأنه ) اى الجاحظ ( لم يجعل عدم اعتقاد ) الكفار ( الصدق ) اى صدق كلامه «ص» ( دليلا على عدم كونه ) صلى الله عليه وآله ( صادقاً بل ) جعل عدم اعتقادهم الصدق دليلا ( على عدم ارادتهم كونه صلى الله عليه وآله صادقاً على ما قررنا ، والفرق ظاهر ) .

وذلك - اى ظهور الفرق - وتوضيحه على ما بينه بعض المحققين ان المعترض فهم ان قول الخطيب وغير الصدق خبر لمبتدأ محذوف ، والتقدير وهو - اى الثاني - غير الصدق في الواقع ، وانما كان الثاني غير الصدق لانهم لم يعتقدوا صدقه ، فجعل عدم اعتقاد الصدق علة لكون الثاني غير الصدق ، فاعترض المعترض عليه بأنه لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق الذى قاله الخطيب عدم الصدق في الواقع ، لجواز ان يثبت الصدق مع عدم اعتقاد الصدق ، ألا ترى ان الكفار لا يعتقدون صدق الانبياء قاطبة وهم صادقون في نفس الأمر ، وحينئذ لا يتم التعليل - اى قول

الخطيب - لأنهم لم يعتقدوه .

وحاصل الرد على هذا الاعتراض : ان هذا الاعتراض لا يتوجه على الخطيب الا اذا جعل قوله « لانهم لم يعتقدوه » علة لعدم الصدق ، اى لكون الثانى غير الصدق ، والخطيب انما جعله علة لعدم ارادتهم بالثانى الصدق .

والحاصل : ان الاعتراض مبنى على أن المعلل عدم الصدق ، ونحن نجعل المعلل عدم ارادة الصدق ، ولا شك انه يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم ارادة الصدق ، فالتعليل تام والفرق واضح - فتأمل تعرف .

( ورد هذا الدليل ) اى دليل الجاحظ على ثبوت الواسطة ( بأن المعنى ؛ اى معنى ام به جنة ام لم يفتر ) فكأن الكفار قالوا : أفترى على الله كذباً ام لم يفتر ( فعبر عنه - اى عن عدم الافتراء - بالجنة ، لأن المجنون ) كالساهي والسكران والنائم والغافل ( يلزمه ان لا افتراء له ، لانه ) اى الافتراء ( الكذب عن عمد ) واختلاق .

قال في المصباح : افترى عليه كذبا اختلقه ، وقال في المجمع الافتراء العظيم من الكذب وافتراه افتعله من الفرية واختلقه - انتهى .

( ولا عمد ) ولا اختلاق ( للمجنون ) كالساهي والسكران والنائم والغافل ( فالثانى ) اى الاخبار حال الجنة ( ليس قسيماً للكذب مطلقا ) اى ليس غير الكذب المطلق ( بل ) الثانى قسيم للكذب ،اي مباين ( لما ) اي ( هو اخص منه ) اى من الكذب المطلق ( اعنى ) بالاخص (الافتراء ، فيكون هذا ) اى قوله تعالى « افترى على الله كذباً ام به جنة » ( حصر ) وترديد ( للخبر الكاذب في نوعيه ، اعنى الكذب عن عمد ) اى الافتراء ( والكذب لا عن عمد ) اى الاخبار حال الجنة ، فالاخبار حال الجنة

قسم من الكذب فلا واسطة .

والحاصل : ان الكذب المطلق على قسمين : احدهما الافتراء وهو الكذب عن عمد وقصد ، وبعبارة اخرى هو الكذب الذي يصدر من ذوي الارادات والشعور ، وثانيهما الكذب لاعن عمد وقصد ، وهو الذي يصدر عن غير ذوي الارادات والشعور . والمقصود من قوله تعالى « افترى على الله كذبا ام به جنة » حصر خبره «ص» بالحشر والنشر في هذين القسمين من الكذب ، فالمقصود بقوله « ام به جنة » الكذب لا عن عمد ، وهو قسم من الكذب المطلق ، والمقصود من الافتراء الكذب عن عمد ، لأن القصد كما بينا داخل في مفهومه ، او هو المتبادر من الكذب المنسوب الى ذوي الارادات والشعور - فتأمل جيداً .

هذا كله اذا قلنا ان العمد - اي القصد والشعور - داخل في مفهوم الافتراء ، او هو المتبادر منه حتى يصير اخص من الكذب المطلق وقسما منه ويصير الاخبار حال الجنة قسماً آخر منه . ( ولو سلم ان الافتراء بمعنى الكذب ) المطلق غير مقيد بالعمد والقصد ، ففي المقام لابد من تقييده بأن يكون عن عمد وقصد ليتم المعادلة بين طرفي ام لأنها متصلة بدليل سبق همزة الاستفهام عليها ( فالمعنى ) حينئذ ( اقصد الافتراء - اي الكذب - ام لم يقصد بل كذب بلا قصد ) وشعور ( لما به من الجنة ) اى الجنون .

( فان قلت : الافتراء هو الكذب مطلقا ، والتقييد ) بالعمد والقصد ( خلاف الأصل ) اذ الأصل في المطلق عدم التقييد ( فلا يصار اليه ) اي الى التقييد ( الا بدليل ) يدل على التقييد ( فالأولى ان المعنى افترى ام لم يفتر بل به جنون ، وكلام المجنون ليس بخبر لأنه لا

قصد له يعتقد به ولا شعور ، ومما يدل على ان كلام المجنون ليس بخبر ماذكره السيوطي في شرح الكلام بقوله : واشار الى اشتراط كونه موضوعاً - اى مقصوداً - ليخرج ما ينطق به النائم والساهي ونحوهما بقوله « كاستقم » اذ من عادته اعطاء الحكم بالمثال - انتهى .

( فيكون مرادهم ) اى الكفار ( حصره ) اى حصر خبره « ص » بالحشر والنشر ( في كونه خبراً كاذباً او ليس بخبر ، فلا يثبت خبر لا يكون صادقا ولا كاذبا ) فلا يثبت واسطة . وبعبارة اخرى : الاخبار حال الجنة ليس صادقا ولا كاذبا ، لكن لا باعتبار انه واسطة بل باعتبار ان ما ينطق به المجنون ونحوه ليس مقصوداً فليس بكلام حتى يكون واسطة .

( قلت : كفى دليلا في التقييد ) ما تقدم آنفاً من ( نقل ائمة اللغة واستعمال العرب ) الافتراء في الكذب عن عمد وقصد ( ولا نسلم للقصد والشعور مدخلاً في خبرية الكلام ، فان قول المجنون او النائم او الساهي ) او نحوهم ( « زيد قائم » كلام ) وهو ( ليس بانشاء ، فيكون خبراً ، ضرورة انه لا يعرف بينهما واسطة ) حتى يكون قول هؤلاء منها ( وفيه بحث ) وهو ان الانحصار في الانشاء والخبر انما هو فيما يكون كلاما حقيقة على زعم هذا القائل ، ولأن الانحصار فيهما باطل عنده بل يجعل كلام المجنون واسطة .

هذا ، ولنا في المقام كلام ذكرناه في الجزء الأول من المكررات عند قول السيوطي المتقدم ، فراجع ان شئت .

( واعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق والكذب من خواص الخبر لا يجرى في غيره من المركبات مثل « الغلام الذى لزيد »

ويا « زيد الفاضل » مما يشتمل على نسبة ) ناقصة غير تامة .

قال محشي التهذيب على قول المصنف « العلم ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق والا فتصور » : اى اعتقاداً بالنسبة الخبرية الثبوتية كالاذعان بأن زيدا قائم او السلبية كالاعتقاد بأنه ليس بقائم - الى ان قال - والا فتصور سواء كان ادراكاً لأمر واحد كتصور زيد ، او لأمور متعددة بدون نسبة كتصور زيد وعمرو وبكر ، أو مع نسبة غير تامة - أى التى لا يصح السكوت عليها - كتصور غلام زيد ، او تامـة انشائية كتصور اضرب ، او خبرية مدركة بادراك غير اذعانى كما في صور التخييل والشك والوهم - انتهى .

هذا هو المشهور (و) أما غير المشهور فقد ( ذكر بعضهم انه لا فرق ) من حيث احتمال الصدق والكذب ( في النسبة في المركب الاخبارى وغيره ) المراد من غير المركب الاخبارى المركب التقييدى فقط لا الانشائي ، لأن مقصود هذا البعض كما قال الفاضل المحشي نفي الفرق بين النسبة الخبريـة والتقييدية في احتمال الصدق والكذب لا نفيه بين الخبرية والانشائية . فالحاصل مما ذكره هذا البعض انه لا فرق بين النسبة التامة الخبرية والنسبة الناقصة التقييدية ( الا بأنه ان عبر عنها ) اى عن النسبة ( بكلام تام يسمى خبرا وتصديقا كقولنا « زيد انسان » او ) كقولك زيد ( فرس » والا ) اى وان لم يعبر عنها بكلام تام ( يسمى مركباً تقييديا وتصوراً كما في قولنا « يا زيد الانسان » او ) قولك « يا زيد ( الفرس » ، وأياً ما كان ) اى سواء عبر عنها بكلام تام او عبر عنها بغيره ( فالمركب إما مطابق ) للواقع والخارج ( فيكون صادقاً ، او غير مطابق ) للواقع والخارج ( فيكون كاذباً . فيا زيد الانسان صادق )

لكونه مطابقاً للواقع والخارج ( ويازيد الفرس كاذب ) لكونه غير مطابق للواقع والخارج ( ويا زيد الفاضل محتمل ) للصدق والكذب ، لانه ان كان في الواقع زيد فاضلا فزيد الفاضل صادق ، وان لم يكن في الواقع زيد فاضلا فكاذب .

( وفيه ) اى فيما ذكره هذا البعض ( نظر ) وجه النظر : ان المفهوم من كلام هذا البعض امران : الأول عموم نفى الفرق بين المركب الاخبارى والمركب التقييدى ، وذلك العموم بدلالة لا النافية للجنس في قوله « لا فرق بين النسبة » الخ ، والثانى استثناء فرق واحد ، وهو الفرق في التسمية فقط حيث قال : الا انه ان عبر عنها بكلام تام - الخ ، فلا فرق بينهما من حيث الصدق والكذب والا يلزم ان يكون بينهما فرقان فرق من حيث التسمية وفرق من حيث الصدق والكذب ، فرد الشارح الأمر الأول - اى عموم نفى الفرق - وابطله بقوله : ( لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقييدي دون الاخباري ، حتى قالوا ) كما في الكفاية في بحث مفهوم المشتق ( ان الأوصاف قبل العلم بها اخبار ، كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف ) .

ومن هنا قال نجم الائمة : وانما وجب في الجملة التى هي صفة او صلة كونها خبرية لأنك انما تجيء بالصفة والصلة لتعرف المخاطب الموصوف والموصول المبهمين بما كان المخاطب يعرفه قبل ذكرك الموصوف والموصول من اتصافهما بمضمون الصفة والصلة ، فلا يجوز اذن الا ان تكون الصفة والصلة جملتين متضمنتين للحكم المعلوم للمخاطب حصوله قبل ذكر تلك الجملة ، وهذه هي الجملة الخبرية ، لأن غير الخبرية إما انشائية نحو بعت وطلقت وانت حر ونحوها ،

او طلبية كالأمر والنهي والاستفهام والتمني والعرض ، ولا يعرف المخاطب حصول مضمونهما الا بعد ذكرهما ، ولما لم يكن خبر المبتدأ معرفاً للمبتدأ ولا مخصصاً له جاز كونه انشائية كما مر في بابه ، ويتبين بهذا وجوب كون الجملة اذا كان صفة او صلة معلومة المضمون للمخاطب قبل ذكر الموصوف والموصول - انتهى .

وقال في التصريح في باب النعت : الشرط الثاني ان تكون الجملة خبرية ، اى محتملة للصدق والكذب ، واليه اشار الناظم بقوله « واعطيت ما اعطيته خبراً » فلا يجوز النعت بالجملة الطلبية والانشائية ، فلا يقال « مررت برجل اضربه » و لا « مررت بعبد بعتكه » قاصداً لانشاء البيع لا الاخبار بذلك ، لأن الطلب والانشاء لا خارج لهما يعرفه المخاطب فيتخصص به المنعوت - انتهى .

فتحصل من جميع ما قدمناه ان الغرض من الاتيان بالنعت هو ايضاح المنعوت وتعيينه او تخصيصه ، فلابد من ان يكون معلوماً للسامع قبل الكلام ليحصل الغرض منه .

( فظاهر ان النسبة المعلومة من حيث هي معلومة لا تحتمل الصدق والكذب ) لأنها معلومة الصدق والثبوت ، فلا معنى للقول بأنها تحتمل الصدق فضلا عن القول بأنها تحتمل الكذب ( وجهل المخاطب بالنسبة في بعض الأوصاف ) كقولنا « جاءني زيد العادل » اذا كان المخاطب جاهلا بعدالته ( لا يخرجه ) اى وصف العدالة مثلا ( عن عدم الاحتمال من حيث هو هو ) اى مع قطع النظر عن كون المخاطب في خصوص هذا المورد جاهلا بنسبة العدالة الى زيد لعدم علمه بذلك .

( كما ان علمه ) اى المخاطب ( بها ) اى بالنسبة ( في بعض الأخبار )

كقولنا « محمد رسول الله » اذا كان المخاطب من المسلمين ( لا يخرجه ) اي كونه «ص» رسول الله ( عن الاحتمال ) اى عن احتمال الصدق والكذب ( من حيث هو هو ) اى مع قطع النظر عن كون المخاطب من المسلمين العالمين بكونه «ص» رسول الله .

الى هنا كان الكلام في رد الأمر الاول ، واشار الى رد الامر الثانى - اى انحصار الفرق بين المركب الاخبارى والمركب التقييدى في التسمية ومساواتهما من حيث احتمال الصدق والكذب - بقوله : ( ثم الصدق والكذب كما ذكره الشيخ انما يتوجهان الى ما قصد المتكلم اثباته او نفيه ، والنسبة الوصفية ليست كذلك ) لأنها كما تقدم معلومة الثبوت .

( ولو سلم ) ان المقصود في النسبة الوصفية ايضاً الاثبات او النفي ( فاطلاق الصدق والكذب على المركب الغير التام مخالف لما هو العمدة في تفسير الألفاظ ، اعني اللغة والعرف ) الخاص ، اى الاصطلاح ( وان اريد تجديد اصطلاح ) يمكن فيه اطلاق الصدق والكذب على المركب الغير التام ( فلا مشاحة ) بتشديد الحاء المهملة مصدر باب المفاعلة . قال في المجمع : الشح البخل مع حرص ، فهو اشد من البخل ، لأن البخل في المال وهو في مال ومعروف - انتهى .

# الباب الأول

## ( احوال الاسناد الخبري )

( وهو ) اى الاسناد الخبرى ( ضم كلمة او ما يجرى مجراها ) كالجملة الواقعة موقع مفرد نحو « زيد قام » وكالمركب الاضافي نحو « زيد صاحب الدار » ونحوه ، وكالمركب التقييدى نحو « زيد في الدار »

او « رجل فاضل » ( الى ) كلمة ( اخرى ) قيل لم يقل او ما يجرى مجراها اشارة الى ان المسند اليه دائماً لا يكون الا كلمة مفردة حقيقة ، ولكن ينتقض هذا بنحو قولهم « لا اله الا الله كلمة الاخلاص » وبنحو « لا حول ولا قوة الا بالله كنز من كنوز الجنة » وبنحو قوله تعالى « او لم يكفهم انا انزلنا » ، فالأولى ان يقال : انما لم يقل ذلك مع كونه مراداً اعتماداً على ذكره في الأول ودلالته عليه ، ومثل هذا شايع عندهم :

او يقال : انما لم يقله هنا لقلة وقوعه في المسند اليه ، وقد يقال لا حاجة الى ذلك كله لأن الكلمة في قوله « ضم كلمة » شاملة للمسند والمسند اليه ، فالمسند قسمان كلمة وما يجرى مجراها والمسند اليه كذلك ، فالاقسام اربعة : الاول اذا كان المسند والمسند اليه كلاهما كلمتين نحو « زيد اسد » و « زيد قائم » ، والثانى اذا كان كل واحد منهما جارياً مجرى الكلمة نحو « لا اله الا الله ينجو قائلها من النار » . والثالث ان يكون المسند كلمة مفردة حقيقة والمسند اليه جارياً مجراها نحو « زيد قام ابوه » ، والرابع عكس ذلك نحو « لا حول ولا قوة الا بالله كنز من كنوز الجنة » فتأمل جيداً .

( بحيث يفيد ) ذلك الضم ( الحكم ) اي يفيد ذلك الضم حكم المتكلم ، اى يفيد بأن المتكلم حكم ( بأن مفهوم احداهما ) اى احدى الكلمتين ، اى المسند ( ثابت لمفهوم ) الكلمة ( الأخرى ) اى المسند اليه ، هذا اذا كان الجملة موجبة ( او ) يفيد ذلك الضم الحكم بأن مفهوم احداهما ( منفى عنه ) اى عن مفهوم الاخرى ، وهذا اذا كان الجملة سالبة . وليعلم ان المراد من المفهوم اعم من ان يكون مطابقياً او تضمنياً ، ضرورة ان الثابت في « ضرب زيد » او « زيد ضارب » والمنفى في « ماضرب

زيد » او « ما زيد بضارب » انما هو الحدث الذى هو جزء المفهوم ، كما قال في الألفية :

المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولي الفعل كأمن من امن

والثابت في « الانسان حيوان ناطق » والمنفى في « ما زيد بحجر » انما هو المفهوم المطابقى .

( وهذا ) التعريف ( اولى من تعريفه ) اى من تعريف الاسناد الخبرى ( بأنه ) اى الاسناد الخبرى ( الحكم ) اى حكم المتكلم ( بمفهوم ) اى مفهوم المسند ( لمفهوم ) اى مفهوم المسند اليه ( بأن ) اى مفهوم المسند ( ثابت له ) اي لمفهوم المسند اليه ، وهذا اذا كانت الجملة موجبة ( او ) الحكم بمفهوم لمفهوم بأنه ( منفى عنه ) وهذا اذا كانت الجملة سالبة ( كما ) ذكر هذا التعريف بالمفهوم ( في ) اول القانون الاول حيث قال : اعلم ان مرجع الخبرية واحتمال الصدق والكذب الى حكم المخبر الذي يحكمه في خبره بمفهوم لمفهوم - انتهى .

وانما كان التعريف بالضم اولى من التعريف بالحكم كما في المفتاح ( للقطع بأن المسند اليه والمسند من اوصاف الألفاظ في عرفهم ) كالمنصوبية والمجرورية والمذكورية والمحذوفية ونحوها ، يدل على ذلك ما يأتي بعيد هذا من ان علم المعاني انما يبحث عن احوال اللفظ الموصوف بكونه مسنداً اليه ومسنداً ، وكذا ما تقدم في ذيل تعريف علم المعانى من ان احوال الاسناد ايضاً من احوال اللفظ العربي باعتبار ان كون الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها ، اي الى اللفظ ، فالتعريف بما مفاده ضم لفظ الى لفظ اولى من التعريف

بما مفاده ضم مفهوم الى مفهوم .

والحاصل : ان تعريف الشارح اولى من تعريف المفتاح ، لأن المسند اليه والمسند عندهم من اوصاف الألفاظ ، لأن الاحوال العارضة لهما التي يبحث عنها في بابيهما انما تعرض للفظهما كالذكر والحذف والتعريف والتنكير والاضمار والاظهار ونحوها ، وككون المسند اسماً او فعلا او جملة اسمية او فعلية او ظرفية ونحوها ، فالمراد بالمسند اليه والمسند هو اللفظ ، وتعريف المفتاح يقتضي كون المسند اليه والمسند من اوصاف المفاهيم والمعاني ؛ فلا يتوهم كما في بعض الحواشي : ان الخواص والمزايا انما تعرض اولا على المفاهيم والمعاني ، فالأولى ان يجعل المسند اليه والمسند من صفات المفاهيم والمعاني ، اذ على هذا التوهم يلزم ان لا يكون علم المعاني باحثاً عن احوال اللفظ العربي ، وذلك خلاف ما تقدم من تعريفه بأنه علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال - فتدبر جيداً .

( وانما ابتدأ بأبحاث الخبر ) اى الابحاث التى تذكر في هذا الباب والأبواب الاربعة التى تأتي بعده ، اى انما قدم هذه الابواب على باب الانشاء ( لكونه ) اى الخبر ( اعظم شأناً ) قيل اعظمية شأنه انما تكون شرعاً ، لان الاعتقاديات كلها اخبار ، ولغة فان اكثر المحاورات اخبار ( واعم فائدة ، لأنه ) اى الخبر ( هو الذى يتصور بالصور الكثيرة ) التى تقدم عند قوله « ومقتضى الحال هو الاعتبار المناسب » ( وفيه يقع ) تلك ( الصناعات العجيبة ، وبه ) اى فيه ( يقع غالباً المزايا ) في المجمع : المزية على فعيلة الفضيلة ، قيل ولا يبنى منه فعل . وقال في المصباح : المزية فعيلة وهي التمام والفضيلة . ولفلان مزية اى فضيلة يمتاز بها عن

غيره ، قالوا ولا يبنى منه فعل ، وهو ذو مزية في الحسب والشرف اى ذو فضيلة ، والجمع المزايا مثل عطية وعطايا ( التي بها ) اى بالمزايا ، اى بسببها ( التفاضل ) بين كلامين وان كانا لمتكلم واحد . ولنعم ما قيل بالفارسية :

در بيان ودر فصاحت كى بود يكسان سخن

گرچه گوينده بودچون جاحظوچون اصمعى

در كلام ايزد بيچون كه وحى منزل است

كى بود تبت يـدا مانـنـد يا ارض ابلعى

قال الشيخ : ان الخبر وجميع الكلام معان ينشئها الانسان في نفسه ويصرفها في فكره ويناجي بها قلبه ويراجع فيها عقله ، وتوصف بأنها مقاصد واغراض ، واعظمها شأنا الخبر ، فهو الذى يتصور بالصور الكثيرة وتقع فيه الصناعات العجيبة ، وفيه يكون في الأمر الاعم المزايا التي بها يقع التفاضل في الفصاحه - انتهى .

( ولكونه ) اى الخبر ( اصلا في الكلام لأن الانسان انما يحصل منه ) اى من الخبر ( باشتقاق ) .

قال في مراح الأرواح : الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسباً في اللفظ والمعنى ، وهو على ثلاثـة انواع : صغير وهو ان يكون بينهما تناسب في الحروف والترتيب نحو ضرب من الضرب ، وكبير وهو ان يكون بينهما تناسب في اللفظ دون الترتيب نحو جبـذ من الجذب ، واكبر وهو ان يكون بينهما تناسب في المخرج نحو نعق من النهق ، والمراد من الاشتقاق المذكور هنا اشتقاق صغير - انتهى .

اقول : المراد من الاشتقاق في المقام ايضاً هو الصغير .

( كالأمر ) قال في المراح : الأمر صيغة يطلب بها الفعل - بفتح الفاء - عن الفاعل نحو ليضرب الخ ، وهو مشتق من المضارع لمناسبة بينهما في الاستقبالية - انتهى .

قال في الحاشية على قوله « وهو مشتق من المضارع » ، هذا إشارة الى جواب اعتراض مقدر ، توجيه الاعتراض انه لم كان الامر مشتقاً من المضارع دون الماضي ، فأجاب بقوله « لمناسبة بينهما في الاستقبالية » . محصله ان الامر مشتق من المضارع لأن بينهما مناسبة من حيث انهما يفيدان معنى الاستقبال : أما المضارع فظاهر ، واما الأمر فلان الانسان انما يؤمر بما لم يفعله ، او نقول ان الأمر لا يجوز ان يؤخذ من الماضي لأنه يؤدى الى تحصيل الحاصل والى تكليف ما لا يطاق ، لأن ايجاد الموجود محال ، فلم يبق الا المضارع لامتناع اخذ الامر من الامر فأخذ منه . والى بعض ما ذكر اشير في المعالم والقوانين في بحث الفور والتراخي فراجع ان شئت .

فان قيل : ان قول المصنف في صدر الكتاب « واشتقاق تسعة اشياء من كل مصدر » يدل على ان الامر مشتق من المصدر ، وقوله ههنا « وهو مشتق من المضارع » يدل على ان الأمر ليس بمشتق من المصدر ، فبينهما تناف محض .

فالجواب عنه : ان فيه مذهبين : الأول انه مشتق من المصدر ، والثاني انه مشتق من المضارع ، فأشار بقوله ثمة الى المذهب الاول ، واشار بقوله ههنا الى المذهب الثاني - انتهى .

ومن هذا يعلم ان ما في الدسوقي من ان الأمر مشتق من الماضي عند الكوفيين لا وجه له ، اللهم الا ان يراد بذلك الاشتقاق بالواسطة لا بالذات ،

كالمضارع فانه مشتق من الماضي بالذات ومن المصدر بالواسطة . فتأمل .

( والنهي ) قال في المراح : والنهي مثل الأمر في جميع الوجوه . وقال في الحاشية على قوله « الوجوه » اى التي ذكرت من كونه مشتقاً من المضارع واحكام نون التأكيد . انتهى .

( او نقل كعسى ونعم وبعت واشتريت ) وسائر صيغ العقود والايقاعات ، وقد ذكر في القوانين في آخر القانون الاول ما يفيدك ههنا - فراجع ان شئت .

( او زيادة اداة ) نحو « هل قام زيد » ( والتمني ) نحو « ليت قومي يعلمون » والترجي نحو « لعله يذكر او يخشى » ( وما اشبه ذلك ) من سائر الانشاءات .

( ثم قدم بحث احوال الأسناد ) الخبري ( على احوال المسند اليه والمسند مع ان النسبة ) الكلامية التى هو الاسناد حقيقة ( متأخرة عن الطرفين ) ضرورة انه مالم يكن شيئان يسند احدهما الى الآخر لم يتحقق نسبة ولا اسناد ( لأن علم المعاني انما يبحث عن احوال اللفظ الموصوف بكونه مسنداً اليه ومسندا ) لا عن احوال اللفظ من حيث ذاته .

( وهذا الوصف ) اى كونه مسنداً اليه ومسندا ( انما يتحقق بعد تحقق الاسناد ) والنسبة بين الطرفين ( لأنه مالم يسند احد اللفظين الى الآخر لم يصر احدهما ) موصوفاً بكونه ( مسنداً اليه والاخر ) موصوفاً بكونه ( مسندا ) .

وبعبارة اخرى : علم المعاني انما يبحث عن احوال اللفظ من حيث كونه احد طرفي النسبة والاسناد ، وذلك لا يتعقل الا بعد تعقل النسبة

والاسناد بين الطرفين ( والمتقدم على النسبة ) والاسناد ( انما هو ذات الطرفين ، ولا بحث لنا ) في علم المعاني ( عنها ) اى عن ذات الطرفين .

حاصل الكلام في المقام : انه ان توهم متوهم ويقول : ان الاسناد متأخر عن ذات الطرفين في الوجود طبعاً فالمناسب تأخير البحث عن احواله وضعاً ليوافق الوضع الطبع . قلنا في دفع هذا التوهم : ان البحث في هذا العلم ليس عن ذات الطرفين بل عنهما متصفا بأحد الوصفين ، ولا يعقل اتصافهما بأحدهما الا بعد تحقق الاسناد بينهما ، فالاسناد متقدم طبعاً ، فالمناسب ان يقدم البحث عن احواله ليوافق الوضع الطبع .

والمشهور أن ما يذكر في هذا الباب من الاسناد الانشائي نحو « يا هامان ابن لي صرحاً » ونحوه انما هو من قبيل الاستطراد ، لأن هذا الباب والأبواب الأربعة بعده كلها راجعة الى احوال الخبر ، والذلك يقول في آخر باب الانشاء : « تنبيه » الانشاء كالخبر في كثير مما ذكر في الابواب الخمسة السابقة ، فليعتبره الناظر والمتأمل في الاعتبارات ولطائف العبارات ، فان الاسناد الانشائي ايضاً إما مؤكد او مجرد عن التأكيد ، وكذا المسند اليه إما مذكور او محذوف مقدم او مؤخر معرف او منكر الى غير ذلك ، وكذا المسند إما اسم او فعل مطلق او مقيد بمفعول او شرط او غيره ، والمتعلقات إما متقدمة او متأخرة مذكورة او محذوفة ، واسناده وتعلقه ايضاً إما بقصر او بغير قصر ، والاعتبارات المناسبة في ذلك مثل ما ذكر في الخبر ولا يخفى عليك اعتباره بعد الاحاطة بما سبق والله المرشد . انتهى .

واما الاستطراد فقال في حاشية التهذيب في بحث الضابطة : الاستطراد

هو ان يطرد الصياد صيداً ثم يعرض له آخر يطرده ويصيده لا على سبيل القصد اولا ، ثم استعير لأن يذكر في الكلام شيء غير ما سيق له الكلام اذا تعلق ذلك الغير بما سيق له الكلام بوجه من الوجوه ثم الرجوع الى ما سيق له الكلام . انتهى .

هذا هو المشهور في هذا المقام ، لكنه بظاهره ينافي ما يأتي عند قوله « ثم الاسناد منه حقيقة عقلية » حيث يقول الشارح : ذكره بالاسم الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى الاسناد الخبرى ، وكذلك ما يأتي من قوله « وهو غير مختص بالخبر بل يجرى في الانشاء » فتأمل جيداً .

( لا شك ) لمن هو عالم بأن الغرض من وضع الالفاظ والهيئات التركيبية - كما اشير اليه في ديباجة الكتاب - ان يعرف كل احد صاحبه ما في ضميره لا شك له في ( ان قصد المخبر ) اى مقصود المخبر ( اى من يكون بصدد الاخبار والاعلام ) عما لا يعرفه المخاطب من الحكم او لازمه ( لا ) مطلق ( من يتلفظ ) اى يتكلم ( بالجملة الخبرية ، فانه ) اى المتكلم ( كثيراً ما ) اى حيناً كثيراً ( يورد الجملة الخبرية ) وان كانت انشاء معنى ( لأغراض اخر ) سوى الاخبار والاعلام ، اى ( سوى افادة الحكم او لازمه ، كقوله تعالى حكاية عن امرأة عمران « رب انى وضعتها انثى » ) فانها لم تتلفظ ولم تتكلم بهذه الجملة اخباراً او اعلاماً بالحكم او لازمه ، لأن المخاطب بها هو الله جل جلاله وهو عالم بكل منهما ، بل تلفظت وتكلمت بها ( اظهاراً للتحسر على خيبة رجائها وعكس تقديرها والتحزن الى ربها ، لأنها كانت ترجو وتقدر ان تلد ذكراً ) لما روي من انها كانت عاقراً لم

تلد الى ان عجزت ، فبينا هي في ظل شجرة بصرت بطائر يطعم فرخاً له ، فتحركت نفسها للولد وتمنته فقالت « اللهم ان لك علي نذراً شكراً إن رزقتني ولداً ان اتصدق به على بيت المقدس لايد لي عليه ولا استخدمه بل اجعله من خدمته وسدنته » فحملت بمريم ، فلما وضعتها قالت : « رب اني وضعتها انثى » .

ولا شك عند من له ذوق سليم وفهم مستقيم في ان اظهار خلاف ما يرجوه الانسان يلزمه التحسر ، فالجملة من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم او العكس ، لما قيل بالفارسية : « هر كرادردى رسد ناچار گويدواى واى » .

وليعلم ان الآية من قبيل ما يأتي في آخر بحث الانشاء من ان الخبر قد يقع موقع الانشاء لاعتبارات مناسبة لمقتضى الحال والمقام ، فلا وجه لما استشكله بعض المحققين ، وهذا نصه : وأما قول بعضهم استعمال الكلام في اظهار التحسر والتحزن والضعف مجاز مركب ، وتحقيقه ان الهيئة التركيبية في مثله موضوعة للاخبار ، فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فان كانت العلاقة المشابهة فاستعارة والا فمجاز مرسل ، والآية من قبيل الثاني ، لأن الانسان اذا أخبر عن نفسه بوقوع ضد ما يرجوه يلزمه اظهار التحسر ، فهو من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم . انتهى كلامه .

ففيه نظر ، اذ يلزم عليه ان الآية انشاء معنى ، وحينئذ لا تصلح شاهداً للشارح ، اذ هو بصدد التمثيل لما اذا كان خبر المخبر لم يفد المخاطب الحكم ولازمه — انتهى .

ويأتي شطر من الكلام في هذه الآية في بحث تعريف المسند اليه

انشاء الله تعالى .

( وقوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام «رب انى وهن العظم منى ) واشتعل الرأس » اذ لم يقله اخباراً واعلاما عن وهن العظم منه ، بل انما قال ذلك ( اظهاراً للضعف والتخشع ) اى التذلل والتخضع والتضرع ، ويأتي بعض الكلام فيه ايضاً في ذلك البحث فانتظر

( وقوله تعالى « لا يستوي القاعدون من المؤمنين ) غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وانفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجراً عظيما » ( فان الاية ) لم تنزل للاخبار والاعلام لأن المخاطبين - اعنى النبي «ص» واصحابه - عالمون بالحكم ولازمه ، بل انما نزلت ( اذكارا ) .

قال في الكشاف : فان قلت معلوم ان القاعد بغير عذر والمجاهد لا يستويان . قلت : معناه الاذكار ( لما بينهما من التفاوت العظيم ) والبون البعيد ( ليتأنف القاعد ويترفع بنفسه عن انحطاط منزلته ) فيهتز للجهاد ويرغب فيه ( ومثله « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » تحريكاً لحمية الجاهل ) ليهاب به .

قال الراغب : انف فلان من كذا بمعنى استنكف ، وقال ايضاً : وعبر عن القوة الغضبية اذا ثارت وكثرت بالحمية ، فقيل حميت على فلان اى غضبت عليه . انتهى . والباء في بنفسه للتعدية ، اى يرفع نفسه .

( وامثال هذا ) الذى ذكر ، اى الجملة الخبرية التي ليس المتكلم بها بصدد الاخبار والاعلام ، بل يتكلم بها لاغراض أخر سوى افادة الحكم او لازمه ( اكثر من ان يحصى ) لأن الجملة اذا استعملت كذلك

تكون مجازاً ، والمجاز في كلام البلغاء اكثر من الحقيقة ، ولذا قالوا كلمات البلغاء مشحونة بالمجاز .

قال في المزهر في النوع الرابع والعشرين نقلا عن ابن جني : واعلم ان اكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة ، ألا ترى ان نحو « قام زيد » معناه كان منه القيام ، اى هذا الجنس من الفعل ، ومعلوم انه لم يكن منه جميع القيام . وكيف يكون ذلك وهو جنس والجنس يطلق على جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الآتي الكائنات من كل من وجد منه القيام ، ومعلوم انه لا يجتمع لانسان واحد في وقت واحد ولا في اوقات القيام كله الداخل تحت الوهم هذا محال ، فحينئذ « قام زيد » مجاز لا حقيقة - الى ان قال : قال لي ابو علي : قولنا « قام زيد » بمنزلة قولنا « خرجت فاذا الاسد » ومعناه ان قولهم « خرجت فاذا الأسد » تعريفه هنا تعريف الجنس ، كقولك « الأسد اشد من الذئب » وانت لا تريد انك خرجت وجميع الأسد التي يتناولها الوهم على الباب هذا محال ، وانما اردت فاذا واحد من هذا الجنس بالباب ، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه ، اما الاتساع فلانك وضعت اللفظ المعتاد للجماعة على الواحد ، وأما التوكيد فلانك نظمت قدر ذلك الواحد ، بأن جئت بلفظة على اللفظ المعتاد للجماعة ، واما التشبيه فلانك شبهت الواحد بالجماعة ، لأن كل واحد منها مثله في كونه اسداً ، واذا كان كذلك فمثله « قعد زيد وانطلق » و « جاء الليل وانصرم النهار » ، وكذلك « ضربت زيداً » مجازاً ايضاً من جهة اخرى سوى التجوز في الفعل ، وذلك لأن المضروب بعضه لا جميعه ، وحقيقة الفعل ضرب جميعه ، ولهذا يؤتى عند الاستظهار ببدل البعض نحو « ضربت زيداً رأسه » وفي البدل ايضاً تجوز ،

لأنه قد يكون المضروب بعض رأسه لا كل الرأس .

ونقل عنه فيه ايضا انه قال : وانما يقع المجاز ويعدل اليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة ، وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه ، فان عدمت الثلاثة تعينت الحقيقة ، فمن ذلك قوله « ص » في الفرس « هو بحر » ، فالمعاني الثلاثة موجودة فيه : اما الاتساع فلانه زاد في اسماء الفرس التي هي فرس وطرف وجواد ونحوها البحر حتى ان احتيج اليه في شعر او سجع او اتساع استعمل استعمال بقية تلك لاسماء ، لكن لا يفضى الى ذلك الا بقرينة تسقط الشبهة ، وذلك كأن يقول الشاعر:

علوت مطا جوادك يوم يوم . وقد ثمد الجواد فكان بحرا

وكأن يقول الساجع « فرسك هذا اذا سما بغرته كان فجرا واذا جرى الى غايته كان بحرا » ، فان عرى من دليل فلا لئلا يكون الباساً والغازاً ، واما التشبيه فلان جريه يجرى في الكثرة مجرى مائه ، واما التوكيد فلانه شبه العرض بالجوهر واثبت في النفوس منه .

وكذلك قوله تعالى « وادخلناه في رحمتنا » هو مجاز ، وفيه المعاني الثلاثة : اما السعة فكأنه زاد في اسم الجهات والمحال اسماً هو الرحمة ، واما التشبيه فلانه شبه الرحمة وان لم يصح دخولها بما يجوز دخوله فلذلك وضعه موضعه ، واما التوكيد فلانه اخبر عن المعنى بما يخبر به عن الذات ، وجميع انواع الاستعارات داخلة تحت المجاز كقوله :

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا غلقت لضحكته رقاب المال

وكقوله :

ووجه كأن الشمس حلت رداءها عليه نقى الخد لم يتجدد

جعل للشمس رداء استعارة للنور لأنه ابلغ ، وكذلك قولك « بنيت

لك في قلبي بيتاً » مجاز واستعارة لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه ، بخلاف قولك « بنيت داراً » فانه حقيقة لا مجاز فيه ولا استعارة ، وانما المجاز في الفعل الواصل اليه .

ومن المجاز في اللغة ابواب الحذف والزيادات والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتعريف ، نحو « واسأل القرية » ، ووجه الاتساع فيه انه استعمل لفظ السؤال مع ما لا يصح في الحقيقة سؤاله ، والتشبيه انها شبهت بمن يصح سؤاله لما كان بها ، والتوكيد انه في ظاهر اللفظ احال بالسؤال على من ليس عادته الاجابة ، فكأنهم ضمنوا لأبيهم انه ان سأل الجمادات والجمال انبأته بصحة قولهم وهذا تناه في تصحيح الخبر - انتهى المنقول عن ابن جني .

والى هذا القول يشير في القوانين في القانون الرابع حيث يقول : اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خالياً عن القرينة فالأصل الحقيقة ، اعني به الظاهر ، لأن مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالباً ، ولا خلاف لهم في ذلك ، واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازاً او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لأن الاستعمال اعم ، المشهور الأخير ، وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة ، والسيد المرتضى على الأول لظهور الاستعمال فيه ، وهو ممنوع ، والثاني منقول عن ابن جني ، وجنح اليه بعض المتأخرين ، لأن اغلب لغة العرب مجازات ، والظن يلحق الشيء بالاعم الأغلب - انتهى محل الحاجة من كلامه .

وقد نقل عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني انه لا مجاز في لغة

العرب ، واحتج على ذلك بأن حد المجاز عند مثبتيه انه كل كلام تجوز به عن موضوعه الاصلي الى غير موضوعه الأصلي ، لنوع مقارنة بينهما في الذات او في المعنى .

اما المقارنة في المعنى فكوصف الشجاعة والبلادة ، وأما في الذات فكتسمية المطر سماء وتسمية الفضلة غائطاً وعذرة . والعذرة فناء الدار ، والغائط الموضع المطمئن من الأرض كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة ، فلما كثر ذلك نقل الاسم الى الفضلة . وهذا يستدعي منقولا عنه متقدماً ومنقولا اليه متأخراً ، وليس في لغة العرب تقديم وتأخير ، بل كل زمان قدر ان العرب قد نطقت فيه بالحقيقة فقد نطقت فيه بالمجاز ؛ لأن الأسماء لا تدل على مدلولاتها لذاتها ، اذ لا مناسبة بين الاسم والمسمى ، ولذلك يجوز اختلافها باختلاف الامم ويجوز تغييرها ، والثوب يسمى في لغة العرب باسم ، وفي لغة العجم باسم آخر ، ولو سمي الثوب فرساً والفرس ثوباً ما كان ذلك مستحيلا ، بخلاف الأدلة العقلية فانها تدل لذواتها ولا يجوز اختلافها ، اما اللغة فانها تدل بوضع واصطلاح ، والعرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد ، فجعل هذا حقيقة وهذا مجازا ضرب من التحكم فان اسم السبع وضع للاسد كما وضع للرجل الشجاع - انتهى .

واجاب عن ذلك السيوطي : بأنه انا نسلم ان الحقيقة لابد من تقديمها على المجاز . فان المجاز لا يعقل الا اذا كانت الحقيقة موجودة ، ولكن التاريخ مجهول عندنا ، والجهل بالتاريخ لا يدل على عدم التقديم والتأخير - انتهى :

وقال بعض المحققين : انه ليس مراد من انكر المجاز في اللغة

ان العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع انه اسد ، فان ذلك مكابرة وعناد ، ولكن هو دائر بين امرين : إما ان يدعى ان جميع الألفاظ حقائق ويكتفى في الحقيقة بالاستعمال وان لم يكن بأصل الوضع كما اختاره السيد المرتضى ، وهذا مسلم ويعود البحث لفظياً ، وان اراد استواء الكل في اصل الوضع فهذا مراغمة للحقائق . فانا نعلم ان العرب ما وضعت اسم الحمار البليد - انتهى .

وانما اطنبنا الكلام هنا لما فيه من فوائد جمة لمن يكون له في فهم المباحث الدقيقة ميل وهمة ، فلنرجع الى ما كنا فيه .

( وكفاك شاهداً على ما ذكرت ) من انه كثيراً ما يورد الجملة الخبرية لأغراض اخر سوى افادة الحكم او لازمه ( قول الامام المرزوقي في قوله ) اي الشاعر الحماسي مخاطباً لامرأته اميمة تلومه على عدم الانتقام والأخذ بثار اخيه :

( قومي هم قتلوا اميم اخي    فاذا رميت يصيبني سهمي )

فلئن عفوت لأعفون جللا    ولئن سطوت لأوهنن عظمي

قال الامام المرزوقي : ( هذا الكلام ) اى البيت الأول ( تحزن وتفجع ) اى انشاء لهما ، لما اشرنا اليه آنفاً من ان استعمال الكلام في اظهار التحسر والتحزن والضعف ونحو ذلك انشاء ومجاز مركب ( وليس ) هذا الكلام ( باخبار ) عن ان قومه قتلوا أخاه ، لأن المخاطب بهذا الكلام امرأته اميمة ، وهي عالمة بمضمون هذا الكلام . والحاصل : ان الشاعر يقول لامرأته يااميمة قومي هم الذين فجعوني بقتل اخي ، فلو حاولت الانتقام منهم عاد ذلك علي بالمضرة ، لأن عز الرجل بعشيرته ، فان عفوت عنهم بالصفح والتجاوز عفوت عن امر عظيم وخطب جزيل

واظهرت الاحسان الكامل لهم ، وان قهرتهم بالانتقام عاد الأمر الى توهين حالي . وبعبارة اخرى : الذين قتلوا أخي هم قومي ، فان حاربتهم حاربت قومي فكأنه قد حاربت نفسي لأنهم مني وانا منهم ، فلا يمكنني طلب دم اخي لأني اذا رميت احداً بالسهم اصابني ذلك السهم ، لأني ان اقتل رجلا من اهلي فيقتل ناصري ، فلذلك تركت الانتقام .

فأميمة المخاطبة التي كانت تلومه على التقاعد عن الثار عالمة بأن القاتلين لأخيه قومه ، وتعلم بأنه عالم بذلك ، فالقصد من الكلام حينئذ اظهار التحزن والتفجع على قتل اخيه وعدم تمكنه من الانتقام . ومنه قوله :

( هواي مع الركب اليمانين مصعد  جنيب وجثماني بمكة موثق )

وسيأتي بيانه في بحث تعريف المسند اليه بالاضافة .

( لكنه ) اى المخبر ( اذا كان بصدد الاخبار ) والاعلام ( فلا شك ان قصده بخبره افادة المخاطب أما الحكم ) اى الوقوع في الموجبة واللاوقوع في السالبة ( كقوله « زيد قائم » لمن ) اى لمخاطب ( لايعرف ) اى لا يعلم ( انه ) اى زيد ( قائم ) وكقوله « ما زيد عادل » لمن لا يعرف انه ليس بعادل ( او كونه - اي المخبر - عالماً به ، اى بالحكم ) لأن الاصل كما قيل - في كل مخبر علمه بما يخبر ، فلا يرد ان يقال خبر الشاك لا علم معه ، فلا يفيد الاخبار علم المخبر ، لأن ذلك الاصل مبني على الاغلب ، ويحتمل ان يراد بالعلم معناه الأعم ، اى حصول صورة النسبة الكلامية في ذهن المخبر - فتأمل :

( كقولك « قد حفظت التوراة » لمن حفظه ) معتقداً أن المخبر لا يعلم ذلك . وليعلم ان عود ضمير المذكر الى التوراة باعتبار تأويله

بالكتاب ( و ) ليعلم ايضاً ان المراد ( بالحكم هنا ) كما قلنا ( وقوع النسبة ) الكلامية ( مثلا ) واللاوقوع ، وذلك لأن كل من له إلمام بمعنى المركبات يفهم من تركيب « زيد قائم » ان المتكلم اخبر به عن وقوع قيام زيد ، ومن تركيب « ما زيد قائم » انه اخبر به عن لا وقوعه ( لا ايقاعها ) اى النسبة في الموجبة ولا انتزاعها في السالبة ( لظهور ان ليس قصد المخبر افادة انه قد اوقع النسبة ) فيما افاد الحكم ( او ) افادة ( انه ) اى المخبر ( عالم بأنه اوقعها ) هذا في الموجبة وقس عليه السالبة .

( وايضاً لو اريد ) بالحكم هنا ( هذا ) اى الايقاع في الموجبة ( لما كان لانكار الحكم ) بهذا المعنى ( معنى ) وذلك لأن الايقاع معناه الادراك ؛ اى ادراك المتكلم ان النسبة واقعة ، والانتزاع معناه ادراك انها ليست بواقعة ، وهذا المعنى لا يقبل الانكار والتكذيب ( لامتناع ان يقال : انه ) اى المتكلم ( لم يوقع النسبة ) اى لم يدركها في الموجبة ، وكذلك امتناع ان يقال أنه لم ينتزعها اى لم يدرك انها ليست بواقعة .

والحاصل : انه اذا قال المتكلم « زيد قائم » كان مقصوده افادة ان ثبوت القيام لزيد ، اى نسبته اليه حاصل ومحقق في الخارج ، وليس مقصوده افادة انه ادرك تلك النسبة ، فلما كان المتكلم بصدد افادة وقوع تلك النسبة فيكون المراد بالحكم هنا ذلك - فتأمل جيداً .

( فان قلت : ) ما ذكرت من ان المراد بالحكم هنا وقوع النسبة وثبوتها ينافي ما هو المتفق عليه عندهم ، لأنه ( قد اتفق القوم على ان مدلول الخبر انما هو حكم المخبر بوجود المعنى في الاثبات وبعدمه

في النفي ، وانه ) اى الخبر ( لا يدل على ثبوت المعنى ) في الواقع ونفس الأمر ( او انتفائه ) كذلك ( والا ) اى وان لم يكن كذلك ، اى دل على الثبوت او النفي في الواقع ونفس الامر ، فحينئذ يرد عليه امور ثلاثة : الاول انه ( لما وقع ) حينئذ ( شك من سامع في خبر يسمعه بل علم ثبوت ما اثبت وانتفاء ما نفي ، اذ لا معنى للدلالة الا افادته العلم بذلك الشيء ) ولذلك قال المحقق الطوسي : ان ملزوم العلم دليل . وفي شرح المطالع وحاشية التهذيب وشرح الكافية : ان الدلالة هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر . هذا احد الاصطلاحين ، وفيها اصطلاح آخر يأتي في جعل المنكر كغير المنكر .

قال الشيخ : ان الخبر وجميع الكلام معان ينشئها الانسان في نفسه ويصرفها في فكره ويناجي بها قلبه ويراجع فيها عقله وتوصف بأنها مقاصد واغراض ، واعظمها شأناً الخبر ، فهو الذي يتصور بالصور الكثيرة وتقع فيه الصناعات العجيبة ، وفيه يكون في الأمر الاعم المزايا التي بها يقع التفاضل في الفصاحة .

ثم قال : واعلم انك اذا فتشت اصحاب اللفظ عما في نفوسهم وجدتهم قد توهموا في الخبر انه صفة للفظ ، وان المعنى في كونه اثباتاً انه لفظ يدل على وجود المعنى من الشيء او فيه ، وفي كونه نفياً انه لفظ يدل على عدمه وانتفائه عن الشيء ، وهو شيء قد لزمهم وسرى في عروقهم وامتزج بطباعهم حتى صار الظن بأكثرهم ان القول لا ينجع فيهم .

والدليل على بطلان ما اعتقدوه : انه محال ان يكون اللفظ قد نصب دليلا على شيء ثم لا يحصل منه العلم بذلك الشيء ، اذ لا معنى

لكون الشيء دليلا الا افادته اياك العلم بما هو دليل عليه ، واذا كان هذا كذلك علم منه ان ليس الأمر على ما قالوه من ان المعنى في وصفنا اللفظ بأنه خبر انه قد وضع لأن يدل على وجود المعنى او عدمه ، لأنه لو كان كذلك لكان ينبغي ان لا يقع من سامع شك في خبر يسمعه ، وان لا تسمع الرجل يثبت وينفي الا علمت وجود ما اثبت وانتفاء ما نفى ، وذلك مما لا يشك في بطلانه ، واذا لم يكن ذلك مما يشك في بطلانه وجب ان يعلم ان مدلول اللفظ ليس هو وجود المعنى او عدمه ، ولكن الحكم بوجود المعنى او عدمه ، وان ذلك - اى الحكم بوجود المعنى او عدمه - حقيقة الخبر - انتهى .

( و ) الأمر الثاني انه ( لما صح ضرب زيد الا وقد وجد منه الضرب لئلا يلزم اخلاء اللفظ عن معناه الذي وضع له ، وحينئذ لا يتحقق الكذب اصلا ) .

قال الشيخ : واعلم انه انما لزمهم ما قلناه من ان يكون الخبر على وفق المخبر عنه ابداً من حيث انه اذا كان معنى الخبر عندهم اذا كان اثباتاً انه لفظ موضوع ليدل على وجود المعنى المخبر به من المخبر عنه او فيه وجب ان يكون كذلك ابدا ، وان لا يصح ان يقال « ضرب زيد » الا اذا كان الضرب قد وجد من زيد ، وكذلك يجب في النفي ان لا يصح ان يقال « ما ضرب » الا اذا كان الضرب لم يوجد منه ، لأن تجويز ان يقال « ضرب زيد » من غير ان يكون قد كان منه ضرب ، وان يقال « ما ضرب زيد » وقد كان منه ضرب يوجب على اصلهم اخلاء اللفظ من معناه الذي وضع له ليدل عليه ، وذلك مما لا يشك في فساده ، ولا يلزمنا على اصلنا لأن معنى اللفظ

عندنا هو الحكم بوجود المخبر به من المخبر عنه او فيه اذا كان الخبر اثباتاً والحكم بعدمه اذا كان نفيا ، واللفظ عندنا لا ينفك من ذلك ولا يخلو منه ، وذلك لأن قولنا « ضرب وما ضرب » يدل من قول الكاذب على نفس ما يدل عليه من قول الصادق ، لأنا أن لم نقل ذلك لم يخل من ان يزعم ان الكاذب يخلي اللفظ من المعنى ، او يزعم انه يجعل اللفظ معنى غير ما وضع له ، وكلاهما باطل ، ومعلوم انه لا يزال يدور في كلام العقلاء في وصف الكاذب انه يثبت ما ليس بثابت وينفي ما ليس بمنتف ، والقول بما قالوه يؤدي الى ان يكون العقلاء قد قالوا المحال من حيث يجب على اصلهم ان يكونوا قد قالوا أن الكاذب يدل على وجود ما ليس بموجود وعلى عدم ما ليس بمعدوم ، وكفى بهذا تهافتاً وخطلا ودخولا في اللغو من القول ، واذا اعتبرنا اصلنا كان تفسيره ان الكاذب يحكم بالوجود فيما ليس بموجود وبالعدم فيما ليس بمعدوم ، وهو اسد كلام وأحسنه .

والدليل على ان اللفظ من قول الكاذب يدل على نفس ما يدل عليه من قول الصادق انهم جعلوا خاص وصف الخبر انه يحتمل الصدق والكذب ، فلولا ان حقيقته فيهما واحدة لما كان لحدهم هذا معنى ، ولا يجوز ان يقال : ان الكاذب يأتي بالعبارة على خلاف المعبر عنه ، لأن ذلك انما يقال فيمن اراد شيئاً ثم اتي بلفظ لا يصلح للذي اراد ، ولا يمكننا ان نزعم في الكاذب انه اراد امراً ثم اتي بعبارة لا تصلح لما اراد - انتهى .

( و ) الأمر الثالث انه ( للزم التناقض في الواقع عند الاخبار بأمرين متناقضين ) .

قال الشيخ : ومن الدليل على فساد ما زعموه انه لو كان معنى الاثبات

الدلالة على وجود المعنى واعلامه السامع ايضاً وكان معنى النفى الدلالة على عدمه واعلامه السامع ايضاً لكان ينبغي اذا قال واحد « زيد عالم » وقال آخر « زيد ليس بعالم » ان يكون قد دل هذا على وجود العلم وهذا على عدمه ، واذا قال الموحد « العالم محدث » وقال الملحد « هو قديم » ان يكون قد دل الموحد على حدوثه والملحد على قدمه ، وذلك ما لا يقبله عاقل - انتهى :

( قلت : ظاهر ان العلم ) الحاصل من الخبر ( بثبوت شيء ) في الواقع كالعلم الحاصل من « قام زيد » بثبوت القيام له واقعاً ( لا يستلزم ) هذا العلم ( ثبوته ) اى ثبوت ذلك الشيء ، اى القيام ( في الواقع ) لأن دلالة الألفاظ على معانيها وضعية يجوز تخلفها ، وليست عقلية ولا طبعية تقتضي استلزام الدليل للمدلول استلزاماً عقليا كدلالة الدخان على النار او طبعيا كدلالة اح اح على وجع الصدر .

والحاصل : ان قول المخبر « قام زيد » يدل بحكم الوضع على ثبوت القيام لزيد في الواقع ، ودلالته على ذلك لا يستلزم ان يكون هذا الثبوت متحققاً في الواقع ، لجواز ان يكون الخبر - اعنى قام زيد - كذباً ، واذا كان الأمر بهذه المثابة من الظهور ( فكأنهم ارادوا ) بقولهم انه لا يدل على ثبوت المعنى ( انه ) اى الخبر الموجب ( على ثبوت المعنى في الواقع قطعاً بحيث لا يحتمل عدم الثبوت ، والا ) اى وان لم يريد واذلك ( فانكار دلالة الخبر ) بحكم الوضع ( على ثبوت المعنى ) في الموجبة ( او انتفائه ) اى المعنى في السالبة ( معلوم البطلان ) لأن كل من له شعور ، وعلم بمعنى هذا التركيب - اى تركيب قام زيد - يفهم منه ان المخبر اخبر به عن ثبوت القيام لزيد في الواقع ( اذ لا

معنى للدلالة ) اللفظية ( الا فهم المعنى منه ) اى من الخبر ( ولاشك ) في ( انك اذا سمعت ) من المخبر ( خرج زيد تفهم منه ) اى من خرج زيد ( انه ) اى زيد ( خرج وعدم الخروج احتمال عقلى ) نشأ من كون دلالة الخبر وضعية يجوز فيها تخلف الدال عن المداول كما في الكواذب . بخلاف الدلالة العقلية والطبيعية فانها كما قلنا لا يجوز فيها التخلف .

( ولهذا ) اى ولعدم الشك في انك اذا سمعت « خرج زيد » تفهم منه الخروج ( يصح اذا قيل لك من اين تعلم هذا ) اي انه خرج ( ان تقول ) في جواب هذا الاستفهام ( سمعته ) اى ما يدل على خروجه بالوضع ، اى سمعت خرج زيد ( من فلان ) المخبر . فعلمت انه ـ اى زيد خرج ـ فيكون جوابك هذا صحيحاً صادقا ، فثبت ان الخبر يدل على ثبوت المعنى او انتفائه لا على مجرد الحكم بالثبوت او الانتفاء .

( ولو كان مفهوم القضية ) اى الخبر ( هو ) مجرد ( الحكم بالثبوت او الانتفاء لكان مفهوم جميع القضايا متحققاً دائما ) اذ لازم كل خبر وقضية ـ كما تقدم في اول الباب ـ هو الحكم بالثبوت او الانتفاء ( فلم يصح قولهم : بين مفهومي « زيد قائم » و « زيد ليس بقائم » تناقض ، لامتناع تحقق ) الخبرين ( المتناقضين ) لما ثبت في محله من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل منهما كذب الأخرى وبالعكس .

( ثم الحق ما ذكره بعض المحققين ، وهو ان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق ) اي على المعنى الذي وضعت الهيئة التركيبية له ؛ اى ثبوت المعنى في الايجاب ونفيه في السلب

( وأما الكذب ) اى عدم ثبوت المعنى في الايجاب وثبوته في السلب ( فليس بمدلوله ) من حيث الوضع ( بل هو ) اى الكذب ( نقيضه ) اى نقيض اللفظ ، اى نقيض مدلوله الوضعي المتقدم .

( و ) أما ( قولهم يحتمله ) اى الكذب فانهم ( لا يريدون به ) اى بهذا القول ( ان الكذب مدلول للفظ الخبر ) ليكون ( كالصدق ) مدلولا له ( بل المراد ) بقولهم المذكور ( انه ) اى لفظ الخبر ( يحتمله ) اي الكذب ( من حيث هو ) اى مع قطع النظر عن كونه موضوعاً بهيئته التركيبية للصدق فقط ( اى لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتاً ) وذلك لما تقدم آنفاً من ان هذا الاحتمال انما نشأ من كون دلالة لفظ الخبر على المعنى الموضوع له - ايجاباً كان او سلبا - وضعية يجوز فيها التخلف عقلا .

( ويسمى الأول ، اى الحكم الذي يقصد بالخبر افادته المخاطب فائدة الخبر ، والثاني اى كون المخبر عالماً به ) اى بالحكم ( لازمها - اى لازم فائدة الخبر - لما ذكر في المفتاح ) في اول القانون الأول ما هذا نصه : اعلم ان مرجع الخبرية واحتمال الصدق والكذب الى حكم المخبر الذي يحكمه في خبره بمفهوم لمفهوم - الى ان قال : ومرجع كون الخبر مفيداً للمخاطب الى استفادة المخاطب منه ذلك الحكم ، ويسمى هذا فائدة الخبر ، كقولك « زيد عالم » لمن ليس واقفاً على ذلك ، او استفادته منه انك تعلم ذلك ، كقولك لمن حفظ التوراة « قد حفظت التوراة » ويسمى هذا لازم فائدة الخبر ، والأولى بدون هذه تمتنع وهذه بدون الأولى لا تمتنع ، كما هو حكم اللازم المجهول المساواة - انتهى .

وانما نقلنا كلام المفتاح بطوله لتعرف ما في المنقول المنسوب اليه من التغيير والتصرف ، وهو ( ان الفائدة الأولى ) اي الحكم الذى يسمى فائدة الخبر ( بدون الثانية ) اى كون المخبر عالماً به ( تمتنع : وهي ) اى الثانية ( بدون ) الفائدة ( الأولى لا تمتنع كما هو حكم اللازم المجهول المساواة ) وانما عبر بالمجهول المساواة ليشمل اللازم المساوى بحسب الواقع الأعم بحسب الاعتقاد ، كالخالقية والرازقية ونحوهما بالنسبة الى الله جل جلاله ، فان هذه الصفات حيث يعتقدها الكفار والعوام كالأنعام اعم تكون مجهولة المساواة ، وان لم تكن اعم واقعاً ولكن حكمها حكم الاعم في امتناع تحقق الملزوم بدونها وعدم امتناع تحققها بدون الملزوم ولو اعتقاداً خطأ _ فتأمل .

والى ما ذكرنا ينظر قوله ( اى اللازم الاعم بحسب الواقع او الاعتقاد ، فان الملزوم بدونه ) اى بدون اللازم ( يمتنع ، وهو ) اى اللازم ( بدون الملزوم لا يمتنع تحقيقا لمعنى العموم ) ولو اعتقاداً خطأ .

( فعلى هذا فائدة الخبر هي الحكم ، ولازمها كون المخبر عالماً به ، ومعنى اللزوم انه كلما افاد الحكم افاد انه عالم به ) اى الحكم ( من غير عكس ، كما في « حفظت التوراة » ) وفي المقام اشكال يشير اليه والى جوابه في آخر المبحث بقوله « فان قيل لا نسلم » الخ ، فانتظر .

وليعلم ان كلام الخطيب في الكتاب مبنى على كون المدار والمناط في الفرق بين الفائدة الأولى والثانية هو افادة المخبر الحكم او لازمه ( و ) لكن ( زعم العلامة في شرح هذا الكلام من المفتاح ) اى قوله

« ان الفائدة الاولى بدون الثانية تمتنع » الخ ، ان المدار والمناط انما هو المخاطب والسامع بدعوى ( ان فائدة الخبر هي استفادة السامع من الخبر الحكم ، ولازمها هي استفادته ) اى السامع ( منه ) اى من الخبر ( ان المخبر عالم بالحكم ، وهو ) اى ما زعمه العلامة ( خلاف ما صرح به صاحب المفتاح في بحث تعريف المسند اليه ) وهذا نصه : واما الحالة التي تقتضي تعريفه فهي اذا كان المقصود من الكلام افادة السامع فائدة يعتد بمثلها ، والسبب في ذلك هو ان فائدة الخبر لما كانت هي الحكم او لازمه كما عرفت في اول قانون الخبر ولازم الحكم ، وهو انك تعلم الحكم ايضاً ـ انتهى .

( لكنه ) اى ما زعمه العلامة ( يوافق ) ظاهر ما ذكره في اول ذلك القانون ، ويوافق ايضاً ( ما اورده المصنف في ) كتابه ( الايضاح في تفسير هذا الكلام ) اى قول المفتاح ان الفائدة الاولى بدو الثانية تمتنع ـ الخ ( حيث ) نقل المصنف كلام السكاكي الذي نصه : ان الاولى بدون هذه تمتنع وهذه بدون الاولى لا تمتنع ، كما هو حكم اللازم المجهول المساواة .

ثم ( قال ) في تفسيره : ( اى يمتنع ان لا يحصل العلم الثاني ، وهو علم المخاطب ) والسامع ( بأن المخبر عالم بهذا الحكم من الخبر نفسه عند حصول العلم الأول وهو علمه ) اى المخاطب والسامع ( بذلك الحكم نفسه ، اذ لو لم يحصل ) العلم الثاني ( فعدم حصوله عنده ) اى عند حصول العلم الأول ( إما لأنه ) اى العلم الثاني ( قد حصل قبل ) اى قبل حصول العلم الأول ( او لم يحصل بعد ) اى بعد حصول العلم الاول ، بأن لا يحصل العلم الثاني اصلا لا قبل حصول العلم

الاول ولا بعده ( والأول ) اي حصول العلم الثاني قبل حصول العلم الاول ( باطل ) وبعبارة اخرى قبلية العلم الثاني بالنسبة الى العلم الأول باطل ( لأن العلم ) الثاني - اي علم المخاطب - ( بكون المخبر عالماً بالحكم لابد فيه ) اى في حصوله ( من ان يكون ) نفس ( هذا الحكم حاصلا في ذهنه ) اى في ذهن المخاطب ( ضرورة ) .

وحصول نفس هذا الحكم في ذهن المخاطب عبارة اخرى عن العلم بالحكم ، لما ثبت في محله من ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن ، فالنسبة بين كون المخبر عالماً بالحكم وبين الحكم كالنسبة بين العمي والبصر ، فكما لا يمكن العلم بالعمى - اعنى عدم البصر عما من شأنه البصر - الا بعد العلم بالبصر فكذلك لا يمكن العلم بكون المخبر عالماً بالحكم الا بعد العلم بالحكم تحقيقاً لمعنى اللزوم والالتزام . فكيف يمكن ان يحصل العلم بكون المخبر عالماً بالحكم قبل حصول العلم بالحكم ، فلابد في العلم بكون المخبر عالماً بالحكم من ان يكون العلم بالحكم حاصلا قبله او معه .

( وان لم يجب ان يكون حصوله ) اى العلم بالحكم ( من ذلك الخبر ) الحاصل منه العلم بكون المخبر عالماً بالحكم . لجواز ان يكون المخاطب عالماً بالحكم قبل سماع الخبر ، كما في « حفظت التوراة » اذا علم المخاطب ان ما حفظه هو التوراة ، وزعم ان المخبر لا يعلم انه حفظه ، وسيصرح بذلك بعيد هذا .

( وكذا الثاني ) اى عدم حصول العلم الثاني بعد - اى اصلا - ايضاً باطل ( لأن علة حصوله سماع الخبر من المخبر ، اذ التقدير ) اى الفرض ( ان حصولهما ) اى العلم الاول والثاني كلاهما ( انما

هو من نفس الخبر ) ظاهر هذا الكلام ينافي ما تقدم آنفاً من قوله « وان لم يجب ان يكون حصوله من ذلك الخبر » فتأمل .

( فنبه ) المصنف في الايضاح ( على ) بطلان الاحتمال ( الأول ) اى انه قد حصل قبل ( بقوله ) في الايضاح : ( لامتناع حصول ) العلم الثانى ( قبل حصول ) العلم ( الأول ) وقد بينا وجه الامتناع مستوفى ( و ) نبه ( على ) بطلان الاحتمال ( الثاني ) وهو انه لم يحصل بعد ( بقوله : مع ان سماع الخبر من المخبر كاف في حصول الثاني منه ) اى من الخبر ( ولا يمتنع ان لا يحصل ) العلم ( الأول من المخبر نفسه عند حصول الثانى ، لجواز ان يكون ) العلم ( الاول حاصلا قبل حصول ) العلم ( الثانى ، فلا يمكن حصوله ) اى العلم الأول ( لامتناع حصول الحاصل كالعلم بكونه حافظاً للتوراة ) فالخبر حينئذ انما افاد لازم الفائدة ولم يفد فائدة الخبر ( وحينئذ يكون تسمية هذا الحكم فائدة الخبر ، بناء على انه ) اى الحكم ( من شأنه ان يستفاد من الخبر ) وبعبارة اخرى : ليس المراد بالفائدة ما يستفاد من الخبر بالفعل بل شأنه ان يستفاد منه .

( تنبيه ) اعلم ان التمثيل بقولك « قد حفظت التوراة » انما يصح اذا كان الحافظ عالماً بأن ما حفظه هو التوراة والا فلا ، اللهم الا ان يقال : ان حفظها لا ينفك عادة عن العلم بها من حيث انها توراة ، وان جاز الانفكاك في المحقرات .

( فان قيل : كثيراً مانسمع خبراً ولا يخطر ببالنا ان صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر ام لا ، فلا يصح القول بأن سماع الخبر من المخبر كاف في حصول العلم الثانى ، ولا يثبت امتناع عدم حصول

العلم الثاني عند حصول العلم الأول ( وايضاً اذا سمعنا خبراً وحصل لنا منه العلم ) الثاني ، اي العلم ( بكون مخبره عالماً به تحصل في ذهننا صورة هذا الحكم ) اي يحصل العلم الاول ، لما تقدم آنفاً من ان النسبة بينهما كالنسبة بين العمي والبصر ( سواء علمناه ) اي الحكم ( قبل ) اي قبل سماعنا الخبر من المخبر ( اولا ) نعلمه قبل ( فيكون ) العلم الاول ايضاً ( حاصلا ) من الخبر ، فلا يصح القول بأنه لا يمتنع ان لا يحصل العلم الاول من الخبر نفسه عند حصول الثاني . الخ ( غايته انه ) اي العلم الاول عند حصوله قبل ( لا يكون علماً جديداً ) بل تذكاراً .

( فالجواب عن الاول ) وهو القول بأن كثيراً مانسمع خبرا ولا يخطر ببالنا ان صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر ام لا ( ان العلم بكون صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر ضروري لوجود علته ، اعني سماع الخبر ) من المخبر ( والذهول انما هو عن العلم ) اي علم سامع الخبر ( بهذا العلم ) اى علم المخبر ، اى حصول صورة الحكم في ذهنه ( وهو ) اى الذهول عن العلم ( جائز ) .

قال القوشجي عند قول الخواجة « والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان » ما هذا نصه : للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلاث : الادراك وهو حصول الصورة عندها ، والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها ، والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضاً . فالسهو هو حالة متوسطة بين الادراك

والنسيان ، ففيها زوال الصورة من وجه وبقائها من وجه - انتهى

( وفيه ) اى في ان العلم بكون صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر ضروری لوجود علته ( نظر ) وجه النظر انا لا نسلم ان هذا ضروری ، وانما يكون ضرورياً لو كان مجرد سماع الخبر من المخبر علة تامة لذلك العلم ، وهو ممنوع لما تقدم في كلام القوشجي من انه لابد من ملاحظة النفس تلك الصورة الزائلة وتوجهها اليها - فتأمل .

( ويمكن ان يقال : ان لازم فائدة الخبر ) ليس علم المخاطب والسامع بكون صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر حتى يرد النظر المذكور ، بل اللازم ( هو ) مجرد ( كون المخبر عالماً بالحكم . اعنى حصول صورة الحكم في ذهنه ، وهذا متحقق ضرورة سواء علم ) المخاطب و( السامع ان المخبر عالم بالحكم ام لم يعلم ) وسيأتي وجه كونه ضرورياً عند قوله « قلنا ليس المراد » الخ .

( لكن هذا ينافي تفسير المصنف ) في الايضاح ، لأنه - كما تقدم - فسره فيه بعلم المخاطب والسامع بأن المخبر عالم بالحكم ، لا بكون المخبر عالماً به .

( و ) الجواب ( عن الثاني ) اي عن قوله « ايضاً اذا سمعنا خبراً » الخ ( ان الذهن ) اى ذهن المخاطب والسامع ، بل كل احد ( اذا التفت الى ماهو مخزون ) ومحفوظ ( عنده واستحضره ) على ما نقلناه عن القوشجى ( لا يقال ) بسبب هذا الالتفات والاستحضار ( انه ) اى المخاطب والسامع الذاهل ( علمه ) اى الحكم والصورة المذهول عنها ( ولو سلم ) انه يقال له حينئذ انه علمه ( فانا نفرضه ) اى المخاطب والسامع ( مستحضراً للخبر ) اى ( مشاهداً إياه )

اى الخبر ، اي المخبر به ( فانه ) اى الشأن ( يحصل العلم الثانى دون ) العلم ( الاول ) فصح القول بانه لا يمتنع ان لا يحصل العلم الاول من الخبر نفسه عند حصول العلم الثاني ( وبهذا ) القدر من الانفكاك ( يتم مقصودنا ) وهو كون العلم الثانى اللازم الاعم .

( فان قيل : لا نسلم ) اصل الملازمة ، وبعبارة اخرى لانسلم ( انه ) اى المخبر ( كلما افاد الحكم افاد انه ) اى المخبر ( عالم به ) اى بالحكم ( لجواز أن يكون خبره مظنوناً ) له ( او مشكوكاً او موهوماً او كذباً محضاً ) ففي جميع هذه الصور ليس المخبر عالماً بالحكم ، وذلك واضح لاسترة عليه .

( قلنا : ليس المراد بالعلم ههنا الاعتقاد الجازم المطابق ) للواقع ( بل ) المراد بالعلم ههنا ( حصول صورة هذا الحكم في ذهنه ) اى المخبر ( وهذا ) اى حصول صورة الحكم في ذهن المخبر ( ضروري في كل عاقل تصدى للاخبار ) من حكم .

والحاصل : ان منع الملازمة وعدم تسليمها انما يصح اذا قلنا ان المراد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ، وليس كذلك لأن المراد بالعلم ههنا - كما تقدم في الجواب عن الأول - حصول صورة الحكم في ذهن المخبر ، وهذا ضروري في كل عاقل تصدى للاخبار ، سواء كان المخبر معتقداً له اعتقاداً جازماً او غير جازم ، بأن يكون ظاناً ، او غير معتقد اصلا بأن يكون شاكاً او واهما ، او معتقداً لخلافه بأن يكون كاذبا متعمدا في كذبه او شاعرا خيالياً .

قال المحشى عند قول محشى التهذيب في تقسيم العلم « كما في صورة التخييل والشك والوهم » ما هذا نصه : اعلم ان من تصور النسبة الحكمية

فاما ان يكون الصورة الحاصلة عنده بحيث تتأثر عنها النفس تأثيراً عجيباً من قبض وبسط وان كان خلافها ثابتا عند العقل كقولك في الترغيب « الخمر ياقوتية سيالة لذيذة » وفي التنفير « العسل مرة مهوعة » ام لا ، وعلى الأول تسمى تخييلا ، وعلى الثاني فاما ان يكون تلك النسبة متساوية الطرفين بحيث لا يترجح عنده واحد منهما فتسمى شكا ، واما ان لا تكون متساويتهما . فاما ان يحصل القطع باحدهما ام لا ، وعلى الثاني تسمى وهماً ان كانت مرجوحة وظنا ان كانت راجحة ، وعلى الاول إما ان يكون ذلك الطرف المقطوع العدم فتسمي كذبا ، واما ان يكون الوجود فتسمي جزماً ، وهو اما ان يكون مطابقة للواقع اولا . وتسمى الثانية جهلا مركباً ، والاولى يقينا ان كانت بحيث لا تقبل التشكيك ، وتقليداً ان كانت بحيث تقبله . فهذه صور ثمان اربع منها ليست بتصديق لعدم الاذعان وهي الكذب والثلاث الأول التي ذكرها المحشي ، والبواقي تصديق بالاتفاق ، فلابد من حمل الاذعان ( في قول التفتازاني العلم ان كان اذعانا للنسبة ) على ماهو اعم من اليقين ليشمل الظن ايضاً فافهم . انتهى .

قال القوشجي في بحث العلم من التجريد : الجهل يطلق على معنيين : احدهما جهلا بسيطاً وهو عدم العلم والاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما او معتقدا . وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم الملكة . والثاني يسمى جهلا مركباً وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقاداً جازماً ، سواء كان مستنداً الى شبهة او تقليد ، ويسمى مركباً لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل ، وهو بهذا قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم . انتهى .

وليعلم انه لما كان هنا مظنة سؤال ، وهو انه لو كان قصد من هو بصدد الاخبار منحصراً في افادة المخاطب اما الحكم او كونه عالماً بهما صح إلقاء الخبر للعالم بهما وقد ألقى له كثيراً كالأمثلة الآتية . فأجاب بقوله : ( وقد ينزل المخاطب العالم بهما - اى بفائدة الخبر ولازمها - منزلة الجاهل ) بهما ( فيلقى اليه الخبر وان كان عالماً بالفائدة ) ولازمها .

قيل في بعض النسخ « بالفائدتين » لان لازم فائـدة الخبر فائدة ايضاً ، وذلك احسن من حمل الفائدة بالافراد على المعنى الأعم بحيث يشمل اللازم ايضاً .

وليعلم ان التنزيل يجرى في الكلام لأمور خطابية كثيرة تأتى في طى المباحث الآتيه : منها ما اشار اليه بقوله : ( لعدم جريه ) اى المخاطب العالم ( على موجب ) بفتح الجيم ، اي على مقتضى ( العلم ، فان من لا يجرى على مقتضى العلم ) الحاصل له ( هو والجاهل سواء ) بل اسوأ حالا من الجاهل بكثير ( كما يقال للعالم ) بالواجبات في الشريعة ( التارك للصلاة ) وهي من اهم الواجبات في الشريعة ( الصلاة واجبة ) فانه لما ترك الصلاة مع علمه بوجوبها نزل منزلة الجاهل الخالى الذهن ، فألقى اليه الكلام من غير تأكيد ( لأن موجب العلم ) ومقتضاه ( العمل ) به ، فكأنه ليس بعالم .

( و ) كما يقال ( للسائل العارف بما بين يديك ماهو ) اى الذى بين يديك ( هو كتاب ، لأن موجب العلم ) بما بين يديك ( ترك السؤال ) والاستفهام ، ولما لم يعمل بمقتضى علمه وسأل نزل منزلة الجاهل ، واجيب بأنه كتاب ( ومثله ) قول موسى عليه السلام في جواب سؤال الله تعالى ( « ما تلك بيمينك ) يا موسى » .

قال الفاضل المحشي : انما غير الشارح الأسلوب - اى انما قال ومثله - ايماء الى انه ليس من امثلة تنزيل العالم منزلة الجاهل ، بل مثله في ان كلا منهما سوق المعلوم مساق غيره ، ومثل هذا لا يخلو عن سوء الادب - انتهى .

وقال في الكشاف : انما سأله ليريه عظم ما يترعه عز وعلا في الخشبة اليابسة من قلبها حية نضناضة ( اى تحرك لسانها في فمها - كذا في الصحاح ) وليقرر في نفسه المباينة البعيدة بين المقلوب عنه والمقلوب اليه ، وينبه على قدرته الباهرة ، ونظيره ان يريك الزراد ( اى الذى يعمل لباس الحرب ) زبره من حديد ويقول لك ماهي فتقول زبرة حديد ، ثم يريك بعد ايام لبوساً مسردا فيقول لك هي تلك الزبرة صيرتها الى ما ترى من عجيب الصنعة وانيق السرد - الى ان قال - ذكر ( موسى عليه السلام ) على التفصيل والاجمال المنافع المتعلقة بالعصى ، كأنه احسن بما اعقب هذا السؤال من امر عظيم يحدثه الله ، فقال ماهي الاعصا لا تنفع الا منافع بنات جنسها وكما تنفع العيدان ، ليكون جوابه مطابقاً للغرض الذى فهمه من فحوى كلام ربه ، ويجوز ان يريد عز وجل ان يعدد المرافق الكثيرة التى علقها بالعصا ويستكثرها ويستعظمها ، ثم يريه على عقب ذلك الآية العظيمة ، كأنه يقول له : اين انت عن هذه المنفعة العظمى والمأربة كنت تعتد بها وتحتفل بشأنها ؟ وقالوا إنما سأله ليبسط منه ويقلل هيبته ، وقالوا إنما اجمل موسى عليه السلام ليسأله عن تلك المآرب فيزيد في اكرامه ، وقالوا إنقطع لسانه بالهيبة فأجمل - انتهى .

( ونظائره ) اى نظائر سوق الكلام مع من لا يكون سائلا مثل

سوقه مع من يكون سائلا ( كثيرة بحسب موجبات العلم ) .

قال بعض المحققين : اعلم ان التنزيل المذكور يكون فيما اذا علم المخاطب الفائدة ولازمها معاً او احدهما ، وكلام المصنف ظاهر في الأول ، ويمكن تأويله بحيث يكون محتملا للوجوه الثلاثة : علم الفائدة ، وعلم اللازم ، وعلم الفائدة واللازم · بأن يرجع الضمير في قوله « بهما » لمجموع الأمرين ، وهو يصدق بالبعض والجميع ، فالاول كقولك لتارك الصلاة العالم بوجوبها « الصلاة واجبة » ، والثاني وهو المخاطب العالم باللازم قولك « ضربت زيداً » لمن يعلم انك تعرف انه ضرب زيداً لكنه يناجي غيرك بضربه عندك كأنه يخفي منك ، والثالث كقولك لانسان مؤمن ويعلم انك تعلم انه مؤمن الا انه آذاك اذية لا يباشر بها الا من يعتقد مؤذيه كفره ولا يعلم الله ورسوله « الله ربنا ومحمد رسولنا » - انتهى .

( قال صاحب المفتاح ) : ثم انك ترى المفلقين السحرة في هذا الفن ينفثون الكلام لا على مقتضى الظاهر كثيراً ، وذلك اذا أحلوا المحيط بفائدة الجملة الخبرية وبلازم فائدتها علماً محل الخالي الذهن عن ذلك لاعتبارات خطابية ( اى لأجل امور اقناعية يعتبرها المتكلم حال مخاطبته تفيد ظن غير المخاطب ان المخاطب غير عالم كعدم الجري على مقتضى العلم ) مرجعها ( اى مرجع تلك الاعتبارات ) تجهيله بوجوه مختلفة . ثم قال : ( وان شئت فعليك بكلام رب العزة « ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون » ) هذه الآية في سورة البقرة بعد قوله تعالى « واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان

ولكن الشياطين كفروا ✿ يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هروت وما روت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ✿ ولقد علموا » الاية .

قال الزمخشري : « واتبعوا » أي نبذوا كتاب الله واتبعوا - اي اليهود - « ما تتلوا الشياطين » يعني واتبعوا كتب السحر والشعوذة التى كانت تقرئها « على ملك سليمان » اى على عهـد ملكه وفي زمانه ، وذلك ان الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمون الى ما سمعوا أكاذيب يلفقونها ويلقونها الى الكهنة وقد دونوها في كتب يقرؤنها ويعلمونها الناس ، وفشا ذلك في زمن سليمان « ع » حتى قالوا : ان الجن تعلم الغيب ، وكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم لسليمان ملكه الا بهذا العلم ، وبه تسخر الانس والجن والريح التي تجرى بأمره « وما كفر سليمان » تكذيب للشياطين ودفع لما بهتت به سليمان من اعتقاد السحر والعمل به ، وسماه كفراً « ولكن الشياطين » هم الذين كفروا باستعمال السحر وتدوينه « يعلمون الناس السحر » يقصدون به اغواءهم واضلالهم « وما انزل على الملكين » عطف على السحر ، اى ويعلمونهم ما انزل على الملكين ، وقيل هو عطف على ما تتلوا ، أى واتبعوا ما انزل « هاروت وماروت » عطف بيان الملكين علمان لهما ، والذى انزل عليهما هو علم السحر ابتلاه من الله للناس من تعلمه منهم وعمل به كان كافراً ومن تجنبه او تعلمه لا ليعمل به ولكن ليتوقاه ولئلا يغتر به كان مؤمناً .

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه    فمن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه

كما ابتلى قوم طالوت بالنهر « فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني » ، وقرأ الحسن على الملكين بكسر اللام على ان المنزل عليهما علم السحر كانا ملكين - اى سلطانين - ببابل ، وما يعلم الملكان احداً حتى ينبهاه وينصحاه ويقولا له « انما نحن فتنة » اى ابتلاء واختبار من الله « فلا تكفر » فلا تتعلم معتقداً انه حق فتكفر « فيتعلمون » الضمير لما دل عليه من احد ، اى فيتعلم الناس من الملكين « ما يفرقون به بين المرء وزوجه » اى علم السحر الذي يكون سبباً في التفريق بين الزوجين من حيلة وتمويه ، كالنفث في العقد، ونحو ذلك مما يحدث الله عنده الفرك والنشوز والخلاف ( قال في الصحاح الفرك بالكسر البغض ، ولا يستعمل الا بين الزوجين ) ابتلاء منه لا ان السحر له في نفسه بدليل قوله تعالى « وما هم بضارين به من احد الا باذن الله » لأنه ربما احدث الله عنده فعلا من افعاله وربما لم يحدث « ويتعلمون ما يضرهم » ولا ينفعهم لأنهم يقصدون به الشر ، وفيه ان اجتنابه اصلح كتعلم الفلسفة التى لا يؤمن ان تجر الى الغواية ، ولقد علم هؤلاء اليهود ان من اشتراه اى استبدل ما تتلوا الشياطين من كتاب الله « ما له في الآخرة من خلاق » من نصيب « ولبئس ما شروا به انفسهم » اى باعوها .

الى ان قال : فان قلت كيف اثبت لهم العلم اولا في قوله « ولقد علموا » على سبيل التوكيد القسمي ، ثم نفاه عنهم في قوله « لو كانوا يعلمون » ؟

قلت : معناه لو كانوا يعملون بعلمهم جعلهم حين لم يعملوا به

كأنهم منسلخون عنه . انتهى :

والغرض من نقل كلام الزمخشري بطوله انما هو هذه الفقرة الأخيرة منه حيث اليه يشير السكاكي بقوله : ( كيف تجد صدره ) اى صدر كلام رب العزة « ولقد علموا » الآية ( يصف اهل الكتاب بالعلم على سبيل التوكيد القسمي ) لأن اللام في « لقد علموا » موطئة المقسم ، اى انها واقعة في جواب قسم محذوف ، والضمير في « علموا » لأهل الكتاب ، اى اليهود ، واللام في « لمن اشتراه » ابتدائية ، وضمير«اشتراه» عائد على كتاب السحر والشعوذه ، والمراد بالشراء كما تقدم في كلام الزمخشري الاستبدال ( وآخره ) اى آخر كلام رب العزة ( ينفيه ) اى ينفي العلم ( عنهم ) اى عن اهل الكتاب ، اى اليهود ، لأن لو كما تقدم في ديباجة الكتاب للنفي ( حيث لم يعملوا بعلمهم ) فمحل الشاهد من الآية قوله تعالى « لو كانوا يعلمون » ، فان العلم الواقع بعد لو منفى ، لأنها كما قلنا حرف نفى ، وقد اثبت ذلك العلم لهم في صدر الآية ، وهذا بظاهره تناقض .

ودفعه انما يكون بأن يقال : انهم لما يعملوا بمقتضى العلم برداءة الشراء ومذموميتها نزل ذلك العلم منزلة عدمه فصاروا بمنزلة الجاهلين بذلك ، فاثبات العلم لهم اولا ناظر الى الواقع ، ونفيه عنهم ثانياً ناظر الى التنزيل ، فلا تناقض لاختلاف محلى الاثبات والنفي .

وليعلم ان مراد صاحب المفتاح من الاية ليس الاستشهاد بها على ما نحن فيه - اي على تنزيل العالم بفائدة الخبر ولازمها منزلة الجاهل - بل مراده منها تنزيل العالم بالشيء سواء كان فائدة الخبر ولازمها او غيرهما منزلة الجاهل ، فالتنزيل بهذا المعنى اعم من

التنزيل في المتن ، فالمقصود من الاية التنظير لا التمثيل ، والى ذلك يشير التفتازاني بقوله : ( يعني ان شئت ان تعرف ان العالم بالشيء اعم من فائدة الخبر وغيرها ينزل منزلة الجاهل به لاعتبارات خطابية ) قد تقدم معنى كون الاعتبارات خطابية ( لا ان الاية من امثلة تنزيل العالم بفائدة الخبر ولازمها منزلة الجاهل ) فبطل ما توهمه بعضهم من انها من الأمثلة ( بناء على ان قوله ) تعالى ( « لو كانوا يعلمون » معناه لو كان لهم ) اي اليهود ( علم بذلك الشراء ) والاستبدال ( لامتنعوا منه ، اى ليس لهم علم به فلا يمتنعون ، وهذا ) اى لو كانوا يعلمون ( هو الخبر الملقى اليهم ) اى اليهود ( مع علمهم به ) اى بهذا الكلام .

وانما بطل هذا التوهم ( لأن هذا الكلام ) اى القول بأن لو كانوا يعلمون هو الخبر الملقى اليهم ( يلوح عليه ) اى على هذا القول ( اثر الاهمال ) لأن هذا الخطاب - اى الاية - ليس بالملقى اليهم بل الى رسول الله «ص» واصحابه ، وذلك واضح ، فالقول بأن لو كانوا يعلمون - وهو جزء من الاية - خبر القى اليهم - اى اليهود - مهمل لا واقع له ( أو ) بناء ( على ان قوله ) تعالى ( « ولقد علموا » الاية ) بمجموعه ( خبر ألقى اليهم ) اى اليهود ( مع علمهم به ) اى بقوله تعالى « ولقد علموا » الاية ، وانما بطل هذا التوهم ايضاً ( لأن هذا الخطاب ) اى الاية بمجموعها ( لمحمد واصحابه ، ولا دليل على كونهم عالمين به ، وهو ) اى عدم الدليل على كونهم عالمين به ( ظاهر ) اذ لا دليل صريح على كون رسول الله عالماً بكل ما يوحى اليه قبل وحيه فضلا عن اصحابه - فتأمل .

( على ان شيئاً من الوجهين ) اى كون « لو كانوا يعلمون » فقط او كون مجموع الاية خبراً ملقى اليهم ، اى اليهود ( لا يوافق لما في المفتاح ) لكونه صريحاً في ان النفي راجع الى علم اليهود برداءة الشراء وعدم الخلاق في الاخرة لمن اشتراه ، لا الى علم رسول الله «ص» واصحابه بما كان عليه اليهود من الاشتراء وعدم الخلاق في الاخرة لمن اشترى السحر والشعوذة بدل الكتاب . والدليل على ذلك قوله تعالى بعد هذه الاية « ولو انهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون » .

قال الزمخشري في تفسيره : « ولو انهم آمنوا » برسول الله والقرآن « واتقوا » الله فتركوا ما هم عليه من نبذ كتاب الله واتباع كتب الشياطين « لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون » ان ثواب الله خير مما هم فيه ، وقد علموا ولكنهم جهلوا لترك العمل بالعلم - انتهى .

الى هنا كان الكلام في تعميم التنزيل من حيث العلم ، اى في ان العالم بالشيء - اعم من فائدة الخبر وغيرها - ينزل منزلة الجاهل به لاعتبارات خطابية ( ثم اشار ) السكاكي ( الى ارادة التعميم وان وجود الشيء سواء كان هو العلم ام غيره ينزل منزلة عدمه ، فقال ) بعد قوله « وان شئت فعليك » الخ : ( ونظيره ) اي نظير « ولقد علموا لمن اشتراه » الخ ( في النفي والاثبات ، اى في نفي شيء ) اياً ما كان ( واثباته ) قوله تعالى « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ( وما رميت اذ رميت ) ولكن الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسناً ان الله سميع عليم » .

قال في الكشاف : لما طلعت قريش ( في بدر ) قال رسول الله «ص» : هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسلك ، اللهم اني اسألك

ماوعدتني ، فأتاه جبرئيل فقال : خذ قبضة من تراب فارمهم بها ، فقال «ص» لما التقى الجمعان لعلي «ع» : «اعطني قبضة من حصباء الوادي ، فرمى بها في وجوهم وقال « شاهت الوجوه » فلم يبق مشرك الأشغل بعينيه ، فانهزموا ورد فيهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم ( فكانوا يفتخرون فكان القائل منهم يقول مفتخراً اناقتلت انا اسرت ) فقيل لهم لم تقتلوهم ، والفاء جواب شرط محذوف تقديره ان افتخرتم بقتلهم فأنتم لم تقتلوهم « ولكن الله قتلهم » لأنه هو الذى انزل الملائكة وألقى الرعب في قلوبهم وشاء النصر والظفر وقوى قلوبكم واذهب عنها الفزع والجزع « وما رميت » انت يا محمد « اذ رميت ولكن الله رمى » يعنى ان الرمية التى رميتها لم ترمها انت على الحقيقة ، لأنك لو رميتها لما بلغ اثرها الا ما يبلغ اثر رمى البشر ، ولكنها كانت رمية الله حيث اثرت ذلك الأثر العظيم ، فأثبت الرمية لرسول الله «ص» لأن صورتها وجدت منه ، ونفاها عنه لان اثرها الذى لا تطيقه البشر فعل الله عز وجل ، فكأن الله هو فاعل الرمية على الحقيقة ، وكأنها لم توجد من الرسول . انتهى .

ونظير ذلك ما يحكى عن سلمان الفارسى انه قال بالفارسية : كرديد نكرديد .

( واذا كان قصد المخبر ما ذكر ) اى فائدة الخبر او لازمها ( فينبغى ان يقتصر من التركيب ) اى الألفاظ والمزايا ( على قدر الحاجة ) اي حاجة المخبر في افادة الحكم او لازمها او حاجة المخاطب في إستفادتهما فلا يزيد ولا ينقص ( حذراً من اللغو ) لأن التركيب اذا كان زائداً كان الزائد لغواً ، واذا كان انقص فان كان التركيب غير مفيد اصلا كان لغواً محضا وان كان مفيدا ناقصا عن افادة ما قصد به

كان في حكم اللغو .

قال السكاكي في الفن الأول : من المعلوم ان حكم العقل حال اطلاق اللسان هو ان يفرغ المتكلم في قالب الافادة ما ينطق به تحاشياً عن وصمة اللاغية ، فاذا اندفع في الكلام مخبراً ازم ان يكون قصده في حكمه بالمسند للمسند اليه في خبره ذاك افادته للمخاطب متعاطياً مناطها بقدر الافتقار - انتهى .

( واشار الى تفصيله ) اى تفصيل قدر الحاجة والافتقار ( بقوله : فان كان المخاطب خالي الذهن من الحكم ) اى من الاعتقاد وادراك النسبة الخبرية الثبوتية او السلبية ، اى من التصديق بها .

قال في التهذيب : العلم ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق والا فتصور . وقال محشيه : اى اعتقاداً بالنسبة الخبرية الثبوتية ، كالاذعان بأن زيداً قائم ، او السلبية كالاعتقاد بأنه ليس بقائم - انتهى .

( و ) من ( التردد فيه ) اى في الحكم ، اى في وقوع النسبة ولا وقوعها ، ففي الكلام استخدام لأن التردد ليس في الحكم بمعنى الاعتقاد والتصديق بل في الحكم بمعنى الوقوع واللاوقوع ، فذكر الحكم اولا بمعنى التصديق واعاد الضمير عليه بمعنى الوقوع واللاوقوع .

( تكميل ) الحكم عندهم يطلق على امور خمسة :

« احدها » - النسبة الكلامية اى المفهومة من الكلام ، وهي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه ، او انتفاؤه عنه في الواقع ، وقد يعبر عنه بوقوع النسبة او لا وقوعها ، وهذا المعنى هو المراد بالحكم حين عود الضمير اليه ، وهذا هو المتعارف بين الأدباء وارباب العربية :

« وثانيها » - الاذعان بالنسبة الخبرية الثبوتية او السلبية ، اي ادراكها والعلم بها ولو خطأ ، وهذا المعنى هو المراد بالحكم في المتن اولا اى قبل عود الضمير اليه ، وقد يعبر عن الحكم بهذا المعنى بالايقاع والانتزاع ، وهذا هو المتعارف بين ارباب المعقول كما اشرنا اليه آنفاً .

« وثالثها » - خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ، وهـذا هو المتعارف بين الأصوليين على ما اشار اليه القمي في كتابه القوانين .

« ورابعها » - ما ثبت بالأدلة الشرعية كالأحكام التكليفية والوضعية على قول ، وهذا المعنى هو المتعارف بين الفقهاء .

« وخامسها » - المحكوم به فعلا كان نحو « قام زيد » او خبراً نحو « زيد قائم » ، وقد يوجد له اطلاقات اخر نادرة لا يهمنا ذكرها .

فتحصل مما قدمنا ان قوله : ( اى لا يكون عالماً بوقوع النسبة او لا وقوعها ) تفسير لكون المخاطب خالي الذهن من الحكم ، وقوله ( ولا متردداً في ان النسبة هل هي واقعة ام لا ) تفسير لكون المخاطب خالي الذهن من التردد فيه .

وتحصل ايضاً ان المراد من الحكم الاعتقاد والعلم ، وهو مباين للتردد ، لأنه - اى التردد - عبارة اخرى عن الشك ، فلا يلزم من نفي احدهما نفي الاخر كما هو حكم كل متباينين . مثلا : لا يلزم من نفي الحجر نفي الانسان ، ولا من نفي الانسان نفي الحجر ، فلا يلزم من خلو ذهن المخاطب من الحكم خلوه من التردد فيه ، لأن النسبة بينهما كما عرفت التباين لا عموم وخصوص مطلق :

( فعلم ) من هذا التقرير الذى اتضح منه النسبة ( ان ما سبق الى بعض الأوهام من ) ان النسبة بين الحكم والتردد فيه عموم وخصوص

مطلق ، والخاص منهما التردد في الحكم ، والعام الحكم وقد ثبت في محله ( انه ) يلزم من نفي العام نفي الخاص ، مثلا اذا قلنا الدار خالية من الحيوان يلزم منـه خلوها من الانسان ايضاً ، ويلزم من ثبوت الخاص ثبوت العام ، مثلا اذا قلنا في الدار انسان يلزم منه ان يكون فيها حيوان ، فحينئذ ( لا حاجة الى قوله « والتردد فيه » لأن الخلو من الحكم يستلزم الخلو من التردد فيه ، ضرورة ان ) حصول ( التردد في الحكم ) لكونه خاصاً ( يوجب حصول الحكم في الذهن )

هذا كله كما قلنا مبني على كون النسبة بين الحكم والتردد فيه عموماً وخصوصاً مطلقاً ، على ما سبق الى بعض الأوهام ، لكنه ( ليس بشيء ) لما بينا من ان النسبة بينهما انما هو التباين لا العموم والخصوص مطلقا ( ألا ترى انك ) تؤكد الكلام و( تقول « ان زيداً في الدار » ) مؤكداً بان ( لمن يتردد في انه ) اى زيد ( هل هو فيها ام لا ، ولا يحكم ) ذلك المتردد ( بشيء من النفي والاثبات ، بل الحكم الذهني والتردد ) فيه كما بينا ( متنافيان ) ومتباينان ( لا يجتمعان قط ) في ذهن المخاطب بالنسبة الى كلام واحد .

ولا يذهب عليك انا قد نقلنا عن المصباح عند قول المصنف « والبلاغة يوصف بها الاخير ان » ان استعمال قط في الحال او الاستقبال من ألحان العامة فراجع ان شئت .

واما قوله : ( استغنى على لفظ المبني للمفعول ) فهو مبني على جواز نيابة ضمير المصدر عن الفاعل ، اى استغنى الاستغناء ، وفيه خلاف قال الأزهري : الثالث مما ينوب عن الفاعل مصدر متصرف مختص بصفة او غيرها ، نحو « فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة » فنفخة نائب

الفاعل ، وهو مصدر متصرف لكونه مرفوعاً ومختص لكونه موصوفاً بواحدة ، وغير المتصرف من المصادر ما لزم النصب على المصدرية نحو « سبحان الله » وغير المختص المبهم نحو « سير » ، فيمتنع « سبحان الله » بالضم على ان يكون نائب فاعل فعله المقدر ، على ان الاصل يسبح سبحان الله لعدم تصرفه ، ويمتنع سير سير لعدم الفائدة ، اذ المصدر المبهم مستفاد من الفعل ، فيتحد معنى المسند والمسند اليه ولا بد من تغايرهما ، بخلاف ما اذا كان مختصاً فان الفعل مطلق ومدلول المصدر مقيد فيتغايران فتحصل الفائدة ، واذا امتنع سير سير مع اظهار المصدر فامتناع سير بالبناء للمفعول على اضمار ضمير المصدر أحق بالمنع ، لأن ضمير المصدر المؤكد اكثر ابهاماً من ظاهره ، خلافاً لمن اجازه كالكسائي وهشام فيما نقل ابن السيد انهما اجازا جلس بالبناء المفعول ، وفيه ضمير مجهول.

قال ثعلب : اراد أن فيه ضمير المصدر ، وتبعهما ابو حيان في النكت الحسان فقال : ومضمر المصدر يجرى مجرى مظهره ، فيجوز ان تقول قيم وقعد فتضمر المصدر ، كأنك قلت قيم القيام وقعد القعود - انتهى .

ثم اختار الأزهري خلافه فقال : والصحيح المنع ، ولكن قال بعض ارباب الحواشي محتمل ان يكون نائب الفاعل الجار والمجرور ، بمعنى ( عن مؤكدات الحكم ) والمراد بالحكم هنا النسبة الكلامية ، اى الوقوع واللاوقوع ، والتقييد بالحكم احتراز عن مؤكدات الطرفين كالتأكيد اللفظي والمعنوى فانها جائزة مع الخلو ايضا .

قال بعض المحققين : ان ما ذكره الشارح من ان الفعل مبنى للمفعول

مبني على انه الرواية من المصنف ، ولكونه المناسب لقوله بعد حسن تقويته ، حيث لم يتعرض فيه للمتكلم ولا للمخاطب ، والا فالبناء للفاعل فيه وفي قوله « ان يقتصر » جائز ايضاً ، وقوله « استغنى » اى وجوباً كما نقله بعضهم عن الشارح .

( وهي ) اى مؤكدات الحكم ( ان ) المشددة المكسورة ، وأما المفتوحة فقال بعضهم انها ليست للتأكيد ، واحتج لذلك بأن ما بعدها في حكم المفرد ، وليس بشيء لتصريح الجمهور بأنها ايضاً للتأكيد .

( واللام ) الابتدائية ، نحو « لأنتم اشد رهبة » واذا دخلت على الكلام ان زحلقوها عن صدر الكلام الى الخبر كراهية ابتداء الكلام بمؤكدين ، نحو « ان ربك ليحكم بينهم يوم القيمة » .

( واسمية الجملة ) اى العدول من الجملة الفعلية الى الأسمية نحو « سلام عليك » .

( وتكريرها ) اى الجملة معنى ، كقوله تعالى « ذلك الكتاب لا ريب فيه » على ما يأتي بيانه عنقريب وفي بحث الفصل والوصل ، او لفظا كقوله :

ايا من لست ألقاه ولا في البعد انساه
لك الله على ذلك لك الله لك الله

( ونون التأكيد ) واما الشرطية نحو « أما ترين من البشر احداً » .

( وحرف التنبيه ) وهي كما في الجامي الا وأماوها يصدر بها الجمل كلها حتى لا يغفل المخاطب عن شيء مما يلقى المتكلم اليه ، ولهذا سميت حروف التنبيه نحو « ألا زيد قائم » و « أمازيد قائم » و « هازيد قائم » ، وتدخل ها خاصة من المفردات على اسماء الاشارة حتى لا يغفل المخاطب عن

الاشارة التي لا يتعين معانيها الا بها ، نحو هذا وهاتا وهذان وهاتان وهؤلاء .

( وحروف الصلة ) وقد تسمى كما في الجامي حروف الزيادة ، وهي ان وان مخففتين وما ولا ومن واللام والباء ، ولزيادتها مواضع مخصوصة ليس هنا موضع ذكرها ، وانما سميت هذه الحروف زوائد لأنها قد تقع زائدة لا انها لا تقع الا زائدة ، ومعنى كونها زائدة ان اصل المعنى بدونها لا يختل لا انها لا فائدة لها اصلا ، فان لها فوائد في كلام العرب إما معنوية وإما لفظية ، فالمعنوية تأكيد المعنى كما في من الاستغراقية والباء في خبر ما وليس ، واما الفائدة اللفظية فهي تزيين اللفظ وكونه بزيادتها افصح ، او كون الكلمة او الكلام بسببها مهيأ لاستقامة وزن الشعر او لحسن السجع او لغير ذلك ، ولا يجوز خلوها من الفائدتين معاً والا لعدت عبثاً ، ولا يجوز ذلك في كلام الفصحاء ولاسيما في كلام الباري سبحانه ، وأما تفصيل مواقع زيادتها فقد ذكرناها في حديقة المفردات من الكلام المفيد للمدرس والمستفيد في شرح الصمدية .

ومن مؤكدات الحكم ايضاً ضمير الفصل وتقديم الفاعل المعنوى ، كما يأتي في بحث تقديم المسند اليه نقله عن السكاكي .

ومن مؤكداته ايضاً السين على ما بينه ابن هشام في المغني ، وهذا نصه : وزعم الزمخشري انهـا اذا دخلت على فعل محبوب او مكروه افادت انه واقع لا محالة ، ولم ار من فهم وجه ذلك ، ووجهه انها تفيد الوعد بحصول الفعل ، فدخولها على ما يفيد الوعد او الوعيد مقتض لتوكيده وتثبيت معناه ، وقد اوما الى ذلك في سورة البقرة فقال « فسيكفيكهم الله » معنى السين ان ذلك كائن لامحالة وان تأخر الى حين ، وصرح به في

سورة براءة فقال في « اولئك سيرحمهم الله » السين مفيدة وجود الرحمة لا محالة ، وهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد اذا قلت « سأنتقم منك » - انتهى .

ومن المؤكدات ايضاً على ما ادعاه بعضهم قد التحقيقية وكأن ولكن وانما وليت ولعل ، وفيه تأمل ، وقد يأتي عن قريب ان من المؤكدات القسم ايضاً .

( وان كان المخاطب متردداً فيه - اي في الحكم - ) اي في الوقوع او اللاوقوع ( طالباً له ) اي للحكم ( حسن تقويته ، اي الحكم بمؤكد ) من المؤكدات المذكورة آنفاً .

قال في المفتاح : واذا ألقاها - اي الجملة - الى طالب لها متحير طرفاها عنده دون الاستناد فهو منه بين بين لينقذه عن ورطة الحيرة استحسن تقوية المنقذ بادخال اللام في الجملة او ان كنحو « لزيد عارف » و « ان زيداً عارف » - انتهى .

( قال الشيخ في دلائل الاعجاز ) ما حاصله بأدنى تفاوت : ( اكثر مواقع ان بحكم الاستقراء هو الجواب ، لكن يشترط فيه ان يكون للسائل ظن على خلاف ما انت تجيبه به ، فأما ان يجعل مجرد الجواب اصلا فيها فلا ، لأنه يؤدي الى ان لا يستقيم لنا ان نقول صالح في جواب كيف زيد وفي الدار في جواب اين زيد حتى تقول انه صالح وانه في الدار ، وهذا مما لاقائل به ) وسيجيء كلام آخر له فيها عنقريب .

( وان كان المخاطب منكراً للحكم حاكما بخلافه وجب توكيده - اي الحكم - بحسب الانكار قوة وضعفاً ) اي لا عدداً ( فكلما ازداد في الانكار زيد في التأكيد ) زيادة تساوي الانكار وتدفعه .

قال الشيخ : واما جعلها - اى ان - اذا جمع بينها وبين اللام نحو « ان عبد الله لقائم » للكلام مع المنكر فجيد ، لأنه اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التأكيد اشد ، وذلك انك احوج ما تكون الى الزيادة في تثبيت خبرك اذا كان هناك من يدفعه وينكر صحته .

وقال السكاكى : واذا ألقاها - اى الجملة - الى حاكم فيها بخلافه ليرده الى حكم نفسه استوجب حكمه ليرجع تأكيداً بحسب ما اشرب المخالف الانكار في اعتقاده ، كنحو « انى صادق » لمن ينكر صدقك انكاراً ، و« اني لصادق » لمن يبالغ في انكار صدقك ، و« والله انى لصادق » على هذا .

( كما قال الله تعالى حكاية عن رسل عيسى «ع» اذ كذبوا في المرة الاولى « انا اليكم مرسلون » مؤكداً ) بتوكيدين احدهما ( بأن ) وثانيهما ( اسمية الجملة ) وقد تقدم انهما من المؤكدات ( و ) قال عز من قائل حكاية عنهم ( في المرة الثانية « ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون » مؤكداً ) بأربعة تأكيدات : الأول ( بالقسم ) وهو « ربنا يعلم » ، قال في الكشاف قوله « ربنا يعلم » جار مجرى القسم في التوكيد ، وكذلك قولهم « شهد الله » و« علم الله » ، وانما حسن منهم هذا الجواب الوارد على طريق التوكيد والتحقيق مع قولهم « وما علينا الا البلاغ المبين » اى الظاهر المكشوف بالايات الشاهدة لصحته ، والا فلو قال المدعى « والله انى لصادق فيما ادعى » ولم يحضر البينة كان قبيحاً . انتهى .

( و ) التأكيد الثانى ( ان ، و ) الثالث ( اللام ، و ) الرابع ( اسمية الجملة ) وانما اكدوا بالتأكيدات الاربعة ( لمبالغة المخاطبين )

اى اهل القرية ( في الانكار ، حيث ) انكروا رسالتهم بثلاث جمل ، اذ ( قالوا ما انتم الا بشر مثلنا وما انزل الرحمن من شيء ان انتم الا تكذبون ) .

لا يقال : هذا كما قرر ثلاثة انكارات بثلاث جمل فكيف يؤكد لها بأربع بأكيدات ؟ فانه يقال : انه قد تقدم آنفاً انه يجب ان يكون التأكيد بقدر الانكار في القوة والضعف لا في العدد ، وقد نقل عن الشارح في بعض الحواشي انه قال : ان هذه الانكارات الثلاثة الواقعة منهم مساوية في القوة للتأكيدات الاربع ، او يقال ان الحصر في الموضعين كلاهما معاً بمنزلة انكار رابع ، او ان قوله « وما انزل الرحمن من شيء » يتضمن انكارين : احدهما صريح وهو نفي نزول شيء من الرحمن ، والاخر التزامه نفي رسالتهم . فتدبر جيداً .

ولما كان هذا مظنة سؤال ، وهو ان قول المنكرين ذلك انكار للرسالة من الله لأنها هي التي تنافي باعتقادهم للبشرية مع ان الرسل من عند عيسى لا من عند الله ، وحينئذ فلا يكون قولهم « ما انتم الا بشر مثلنا » الخ انكارا لدعواهم ، اشار الشارح الى الجواب بقوله : ( وكأن الرسل ) اى رسل عيسى ( دعوهم ) اى اهل القرية ( الى الاسلام ) ودين الحق ( على وجه ظنوهم اصحاب وحي ورسلا من الله تعالى ) وذلك الوجه انهم ادعوا أن رسالتهم من رسول الله - اعني عيسى - انما هي باذن من الله تعالى ( بناء على ان الرسالة من رسول الله رسالة من الله ، ولذا قال ) الله تعالى ( اذ ارسلنا اليهم اثنين ) فنسب الله تعالى ارسالهم الى نفسه جل جلاله ، وبناء على ان التصديق برسالة رسول الله تصديق برسالة الله تعالى وتكذيب هذه تكذيب لتلك ، ( فعداوا )

اى اهل القرية ( في نفي الرسالة ) من الله ( عن التصريح ) حيث لم يقولوا لستم رسل الله ( الى الكناية التى هي ابلغ ) من التصريح على ما يأتى بيانه في آخر الفن الثانى مع توضيح منا ان ساعدنا التوفيق من الله تعالى على ذلك ( وقالوا ) على سبيل الكناية ( ما انتم الا بشر مثلنا زعماً منهم ان ) اثبات البشرية لمدعى الرسالة من الله ملازم لنفى رسالته ، حيث ان ( البشر ) في اعتقادهم ( لا ) يمكن ان ( يكون رسولا ) من الله تعالى ( البتة ) لأنهم يزعمون انه لا مناسبة بين التراب ورب الارباب ، غافلين من انه لو صح زعمهم لزم تعطيل عامة الأسباب ، فلا يمكن معرفته جل جلاله ، اذ لا تناسب بينه وبين الاسباب ، وهذا من اقبح ما يلزم عليهم ، وذلك واضح عند اولى الالباب .

( والا ) اى وان لم يكن دعوتهم على وجه ظنوهم اصحاب وحى ورسلا من الله ( فالبشرية في اعتقادهم انما تنافى الرسالة من الله تعالى لا من رسول الله ) فلا يكون قولهم « ما انتم الا بشر مثلنا » تكذيباً للرسل ، بل لا يصح حينئذ تكذيبهم لامكان صدقهم في دعوى كونهم رسلا من عيسى في اعتقادهم ، لأن البشرية في زعمهم لا تنافي الا الرسالة من الله تعالى لا من رسول الله .

( وقوله تعالى « اذ كذبوا » ) حيث نسب المكذبية الى الجميع - اى الرسل الثلاثة - ( مبنى على ان تكذيب الاثنين منهم تكذيب للآخر وهو الثالث لاتحاد المرسل ) وهو عيسى « ع » ( والمرسل به ) وهو الاسلام ودين الحق ( والا ) اى وان لم يكن مبنياً على ما ذكر ( فالمكذب في المرة الأولى هما اثنان بدليل قوله تعالى « اذ أرسلنا اليهم » اى الى

اصحاب القرية وهم اهل انطاكية «اثنين» هما شمعون ويحيى عليهما السلام «فكذبوهما فعززناهما بثالث» اي فقويناهما برسول ثالث) .

قال في الكشاف «فعززنا» اى فقوينا ، يقال المطر يعزز الأرض اذا لبدها وشدها ، وتعزز لحم الناقة وقرىء بالتخفيف من عزه يعزه اذا غلبه ، اى فغلبنا وقهرنا بثالث ـ انتهى .

(وهو) اى الثالث (بولس او حبيب النجار) او شمعون على ما في الكشاف فراجع ان شئت (ويسمى الضرب الأول) اى ما كان المخاطب به خالي الذهن من الحكم والتردد فيه (ابتدائياً) لأنه خبر ابتدىء به من غير ان يسبقه التفات وطلب او انكار (و) يسمى (الثاني) اى ما كان المخاطب به متردداً في الحكم طالباً له (طلبياً) والوجه في تسميته ظاهر (و) يسمى (الثالث) اى ما كان المخاطب به منكراً للحكم (انكارياً) وذلك ايضاً ظاهر . فتحصل مما تقدم ان بين كلام وكلام آخر فرقاً تجهله العامة بل اكثر الخاصة .

قال في دلائل الاعجاز : روي عن ابن الأنباري انه قال : ركب الكندي المتفلسف الى ابي العباس وقال له : اني لأجد في كلام العرب حشواً . فقال له ابو العباس : في أي موضع وجدت ذلك ؟ فقال : اجد العرب يقولون «عبد الله قائم» ثم يقولون «ان عبد الله قائم» ثم يقولون «ان عبد الله لقائم» فالألفاظ متكررة والمعنى واحد . فقال ابو العباس : بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ . فقولهم «عبد الله قائم» اخبار عن قيامه ، وقولهم «ان عبد الله قائم» جواب عن سؤال سائل ، وقولهم «ان عبد الله لقائم» جواب عن انكار قيامه ، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني . قال فما اجاب المتفلسف جواباً .

واذا كان الكندى يذهب هذا عليه حتى يركب فيه ركوب مستفهم او معترض فما ظنك بالعامة ومن هو في عداد العامة ممن لا يخطر شبه هذا بباله . واعلم ان ههنا دقائق لو ان الكندى استقرى وتصفح وتتبع مواقع ان ثم ألطف النظر واكثر التدبر لعلم ضرورة ان ليس سواء دخولها وان لا تدخل - انتهى محل الحاجة من كلامه .

واما الكندى فهو على ما في بعض الحواشي من نسل الأشعث بن قيس ، وكان عظيم المنزلة عند المأمون وابنه احمد ؛ وله نحو مائتي تأليف ما بين كتاب ورسالة ، واما ابو العباس فهو اما ثعلب او المبرد لأنهما كانا متعاصرين ومتفقين في الكنية - انتهى .

فاذن لا تغتر بما يصدر من بعضهم من قدح هذا العلم الذى به يدرك دقائق الآيات التى هي اعلى المعجزات ، لأن القادح جاهل بهذا العلم والناس اعداء ما جهلوا .

قال في المفتاح : ان هذا الفن فن لا تلين عريكته ولا تنقاد قرونته بمجرد استقراء صور منه وتتبع مظان اخوات لها واتعاب النفس بتكرارها واستيداع الخاطر حفظها وتحصيلها ، بل لابد من ممارسات لها كثيرة ومراجعات فيها طويلة مع فضل الهى من سلامة فطرة واستقامة طبيعة وشدة ذكاء وصفاء قريحة وعقل وافر . وقال ايضاً : واعلم انك اذا حذقت في هذا الفن لصدق همتك واستفراغ جهدك فيه ، وبالحرى امكنك التسلق به الى العثور على السبب في انزال رب العزة قرآنه المجيد على هذه المناهج انشاء الله تعالى - انتهى .

( ويسمى اخراج الكلام عليها ، اى على الوجوه المذكورة ، وهي الخلو عن التأكيد في ) الضرب ( الأول والتقوية بمؤكد استحساناً في )

الضرب ( الثاني ووجوب التأكيد في ) الضرب ( الثالث اخراجاً ) اي القاء ( على مقتضى الظاهر ) اى ظاهر الحال ، اى الأمر الداعى الى ايراد الكلام مكيفاً بكيفية مخصوصة ، بشرط ان يكون ذلك الامر الداعى ثابتاً في الواقع من دون تنزيل ( و ) من هنا قال ( هو ) اى مقتضى الظاهر ( اخص مطلقاً من مقتضى الحال ) اى الامر الداعي الى ايراد الكلام مكيفاً بكيفية ما ، سواء كان ذلك الأمر الداعى ثابتاً في الواقع او كان ثبوته بالنظر الى التنزيل ، فمقتضى الحال تحته فردان احدهما واقعي والاخر تنزيلى ، واما مقتضى ظاهر الحال فتحته فرد واحد ( لأن معناه ) كما قلنا ( مقتضى ظاهر الحال ، فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس ) كما في صورة ) التنزيل ، اى ( الاخراج لا على مقتضى الظاهر ) ويأتى تفصيله عنقريب .

( فان قلت ) : لا نسلم ان النسبة مقتضى الظاهر ومقتضى الحال عموم وخصوص مطلقا ، لأنه ( اذا جعلت المنكر كغير المنكر ) اى نزلت المنكر منزلة غير المنكر ( ومع هذا أكدت الكلام وقلت « ان زيدا لقائم » يكون هذا ) الكلام ( على وفق مقتضى الظاهر ) اى على وفق مقتضى الداعى الواقعي ( وليس على وفق مقتضى الحال ) اى ليس على وفق مقتضى الداعى التنزيلى ( لأنه ) اى الداعى التنزيلى في المثال ( يقتضى ترك التأكيد ) فبطل الكلية المدعاة ، اعنى فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال ( لكن ترك هذا القسم ) اى تنزيل المنكر كغير المنكر ثم تأكيد الكلام ( لكونه ) اى هذا القسم ( غير بليغ ) لما يأتى من قوله « على انه لا معنى لجعل الانكار » الخ ( فحينئذ ) اى حين اذ ثبت الافتراق من الجانبين ( يكون بينهما ) اى بين مقتضى الظاهر ومقتضى الحال

( عموم ) وخصوص ( من وجه لا ) عموم وخصوص ( مطلق ) لعدم صدق الكلية في شيء من الطرفين .

( قلنا : لا نسلم ) بطلان الكلية المدعاة في طرف مقتضى الظاهر ، اذ دعوى ( انه ) اى هذا القسم المذكور الذى تركه المصنف ( ليس على وفق مقتضى الحال ) باطلة ( لأن المقتضى لترك التأكيد ) في القسم المتروك انما هو ( بحسب غير الظاهر ) اى غير الواقع ( لا مطلق الحال ) اذ المفروض في القسم المتروك ان المخاطب منكر واقعاً ، ومقتضى الانكار التأكيد لا تركه .

( و ) الحاصل ( انه لا يلزم من كونـه ) اى القسم المتروك ( على خلاف مقتضى الحال بحسب غير الظاهر كونه على خلافه ) اى الحال ( مطلقا ) يعني حتى بحسب مقتضى الظاهر ، وذلك لبداهة ان القسم المتروك على وفق مقتضى الظاهر - اى الواقع - ( لأن انتفاء الخاص ) اى انتفاء موافقة الحال التنزيلي الذى هو احد فردي الحال بالمعنى الاعم ( لا يوجب انتفاء العام ) اى لا يوجب انتفاء موافقة الفرد الاخر من العام الذي هو الحال الواقعي ، فبطل ما تقدم من انه ليس على وفق مقتضى الحال ، فثبتت الكلية المدعاة ، اعنى كل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس ، فثبت ان مقتضى الظاهر اخص من مقتضى الحال ، فالنسبة بينهما عموم مطلق لا من وجه .

( على انه لا معنى لجعل الانكار كلا انكار ثم تأكيد الكلام ) اذ هذا القسم من الجعل والتنزيل لغو لا يرتكبه العقلاء ( اذ لا يعرف اعتبار الانكار وعدمه الا بالتأكيد وتركه ) فاذا جعلت المنكر كغير المنكر ومع هذا اكدت الكلام فمن اين يعرف انك ارتكبت ذلك؟

فاذاً ليس ذلك الا لغواً وعبثا ، والعقلاء عن اللغو والعبث معرضون .

( وكثيراً ما ، نصب على الظرف او المصدر . اى حيناً كثيراً ) هذا ناظر الى الظرفية كما ان قوله ( او اخراجاً كثيرا ) ناظر الى المصدرية وقد تقدم الكلام فيهما مستوفى فيما تقدم عند قوله « كثيراً ما يسمى ذلك الوصف المذكور فصاحة ايضاً » فراجع ان شئت .

( يخرج الكلام ) اي يلقى ( على خلافه ، اى على خلاف مقتضى الظاهر ) اى على خلاف مقتضى الحال الواقعي ( يعني ان وقوعه ) اى وقوع اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ( في الكلام كثير في نفسه لا بالاضافة الى مقابله حتى يكون الاخراج على مقتضى الظاهر قليلا ) فان اخراج الكلام على مقتضى الظاهر ازيد منه بكثير لكنه كثير في نفسه ، حتى ان الشيخ قال : انه من الكثرة بحيث لا يدركه الاحصاء ( فيجعل غير السائل كالسائل اذا قدم اليه ، اى الى غير السائل ما يلوح له اى لغير السائل بالخبر ، اي يشير اليه فيستشرف غير السائل له ـ اى للخبر يعني ينظر اليه ، يقال استشرف الشيء اذا رفع رأسه ينظر اليه وبسط كفه فوق الحاجب كالمستظل من الشمس استشراف المتردد الطالب ) .

قال في المصباح : استشرفت الشيء رفعت البصر انظر اليه ، واشرفت عليه بالالف اطلعت عليه ـ انتهى .

وقال في المجمع : والاصل في الاستشراف ان تضع يدك على حاجبك كالذي يستظل من الشمس حتى يتبين الشيء ـ انتهى .

( نحو ) قوله تعالى « واوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون ۞ واصنع الفلك بأعيننا

ووحينا (« ولا تخاطبنى في الذين ظلموا ») قال في الكشاف « ان يؤمن » اقناط من ايمانهم وانه كالمحال الذى لا تعلق به للتوقع « الا من قد آمن » قد آمن الا من قد وجد منه ما كان يتوقع من ايمانه وقد للتوقع وقد اصابت محزها « فلا تبتئس » فلا تحزن حزن بائس مستكين ، قال الشاعر :

ما يقسم الله فاقبل غير مبتئس  منه واقعد كريما ناعم البال

والمعنى فلا تحزن بما فعلوه من تكذيبك وايذائك ومماراتك ، فقد حان وقت الانتقام لك منهم « بأعيننا » في موضوع الحال ، بمعنى اصنعها محفوظا وحقيقته متلبسا بأعيننا ، كأن لله معه اعينا تكلؤه ان يزيغ في صنعته عن الصواب وان لا يحول بينه وبين عمله احد من اعدائه « ووحينا » وانا نوحى اليك ونلهمك كيف تصنع ، عن ابن عباس رضى الله عنه لم يعلم كيف صنعة الفلك فأوحى الله اليه ان يصنعها مثل جؤجؤ الطائر « ولا تخاطبنى في الذين ظلموا » ( اى لا تدعنى يا نوح في شأن قومك واستدفاع العذاب عنهم بشفاعتك ) انتهى كلام الكشاف

( فهذا ) اى « ولا تخاطبنى » الخ ( كلام يلوح بالخبر مع ما سبق من قوله « واصنع الفلك بأعيننا » ، فصار المقام مقام ان يتردد المخاطب في انهم هل صاروا محكوماً عليهم بالاغراق ام لا ويطلبه ، فنزل منزلة الطالب ، وقيل « انهم مغرقون » مؤكداً بان ) واسمية الجملة ، اى انهم محكوم عليهم بالاغراق البتة ، لأنه قد وجب ذلك وقضى به القضاء وجف القلم فلا سبيل الى كفه ، كقوله تعالى « يا ابراهيم اعرض عن هذا انه قد جاء امر ربك وانهم آتيهم عذاب غير مردود » .

( و ) يظهر من الكلام الآتي من المفتاح ان ( المراد ان الكلام المتقدم يشير اشارة ما الى جنس الخبر ، حتى ان النفس اليقظى والفهم المسارع يكاد يتردد فيه ) اى في الخبر ( ويطلبه ، لا انه ) اى الكلام المتقدم ( يشير الى حقيقة الخبر وخصوصيته ) وتفصيله ، فلا يجب ان يشير قوله تعالى « ولا تخاطبني » الخ الى حقيقة العذاب وانه الاغراق ، والحاصل أن الكلام المتقدم لا يصرح بجنس الخبر .

قال في المفتاح : قد يقيمون من لا يكون سائلا مقام من يسأل ، فلا يميزون في صياغة التركيب للكلام بينهما ، وانما يصبون لهما في قالب واحد اذا كانوا قدموا إليه ما يلوح مثله للنفس اليقظى بحكم ذلك الخبر ، فيتركونها مستشرفة له استشراف الطالب المتحير يتميل بين اقدام للتلويح واحجام لعدم التصريح ، فيخرجون الجملة اليه مصدرة بأن ، ويرون سلوك هذا الاسلوب في امثال هذه المقامات من كمال البلاغة واصابة المحز ، او ما ترى بشاراً كيف سلكه في رائيته :

بكرا صاحبي قبل الهجير     ان ذاك النجاح في التبكير

حين استهواه التشبه بأئمة صناعة البلاغة المهتدين بفطرتهم الى تطبيق مفاصلها ، وهم الأعراب الخلص من كل حارش يربوع وضب تلقاء في بلاغته يضع الهناء مواضع النقب ، دون المولدين الذين قصارى أمرهم في مضمار البلاغة او ان الاستباق اذا استفرغوا مجهودهم الاقتداء بأولئك ، ومن الشواهد لما نحن فيه شهادة غير مردودة ورواية الأصمعي تقبيل خلف الأحمر بين عيني بشار بمحضر أبى عمرو بن العلاء حين استنشداه قصيدته هذه ، على ما روى من ان خلفا قال لبشار بعد ما انشد القصيدة : لو قلت يا ابا معاذ مكان ان ذاك النجاح بكراً فالنجاح في التبكير كان احسن . فقال

بشار : انما قلتها - يعني قصيدته - اعرابية وحشية فقلت « ان ذاك النجاح في التبكير » كما يقول الأعراب البدويون ، ولو قلت « بكرا فالنجاح في التبكير » كان هذا من كلام المولدين ولا يشبه ذلك الكلام ولا يدخل في معنى القصيدة التي قلتها . فقام خلف وقبل بشاراً .

فهل فحوى ما جرى بين بشار وصاحبيه وهم من فحولة هذا النوع ومن المهرة المتقنين والسحرة المؤخذين الا راشحة بتحقيق ما انت منه على ريبة وقل لي مثل بشار وقد تعمد ان يهدر بشقشقة سكان مهافي الريح من كل ماضغ قيصوم وشيح اذا خاطب ببكرا محرضا صاحبيه على التشمير عن ساق الجد في شأن السفار ، افتراه لا يتصورهما حائمين حول هل التبكير يثمر النجاح فيتجانف عن التوكيد ولا يتلقاهما بأن هيهات ، ونظيره :

فغنها وهي لك الفداء ان غناء الابل الحداء

وفي التنزيل « ولا تخاطبني » الآيات - انتهى .

( وغير ذلك ) المذكور من الآيات ( مما يأتي بعد الاوامر والنواهي ، وهو ) اى الغير ( كثير في التنزيل ) بحيث لا يدركها الاحصاء كما ادعى ذلك في دلائل الاعجاز .

( وقال الشيخ عبد القاهر ) ما مضمونه : ان ( ان في هذه المقامات ) اي في الآيات المذكورة ( لتصحيح الكلام السابق والاحتجاج له وبيان وجه الفائدة فيه وتغني غناء الفائدة ) .

قال الشيخ في كلام له قد تقدم بعضه : واعلم ان ههنا دقائق لو ان الكندى استقرى وتصفح وتتبع مواقع ان ثم الطف النظر واكثر التدبر لعلم علم ضرورة ان ليس سواء دخولها وان لا تدخل ، فأول

ذلك واعجبه ما قدمت لك ذكره في بيت بشار :

بكرا صاحبي قبل الهجير ان ذاك النجاح في التبكير

وما انشدته معه من قول بعض العرب :

فغنها وهي لك الفداء ان غناء الابل الحداء

وذلك انه هل شيء ابين في الفائدة وادل على ان ليس سواء دخولها وان لا تدخل ، من انك ترى الجملة اذا هي دخلت ترتبط بما قبلها وتتألف معه وتتحد به ، حتى كأن الكلامين قد افرغا افراغاً واحداً وكأن احدهما قد سبك في الآخر ، هذه هي الصورة حتى اذا جئت الى ان فأسقطتها رأيت الثاني منهما قد نبا عن الاول وتجافى معناه عن معناه ، ورايته لا يتصل به ولا يكون منه بسبيل حتى تجيء بالفاء فتقول :

بكرا صاحبي قبل الهجير فذاك النجاح في التبكير

وغنها وهي لك الفداء فغناء الابل الحداء

ثم لا ترى الفاء تعيد الجملتين الى ما كانتا عليه من الألفة ، وترد عليك الذي كنت تجد بأن من المعنى ، وهذا الضرب كثير في التنزيل جداً ، من ذلك قوله تعالى « يا ايها الناس » الآيات .

وقال ايضاً : وفي ان هذه شيء اخر يوجب الحاجة اليها ، وهو انها تتولى من ربط الجملة بما قبلها .

وقال في موضع آخر : انما الذي ذكرنا في الجملة من حديث اقتضاء الفاء اذا كان مصدرها مصدر الكلام يصح به ما قبله ويحتج له ويبين وجه الفائدة فيه - انتهى .

( ويجعل غير المنكر كالمنكر اذا لاح - اي ظهر - عليه - اي على غير المنكر - شيء من امارات الانكار ، نحو قول حجل ) بفتح

الحاء المهملة وسكون الجيم ، ونسب الى القاموس فتحها وان ساكنها حجل بن عبد المطلب عم النبى « ص » ( بن نضلة ) بفتح النون وبالضاد المعجمة اسم امة ، وحجل لقبه واسمه احمد بن عمرو بن عبد القيس ابن معن ( جاء شقيق ) المحرب لأنه ( اسم رجل ) لا شقيق النعمان الذي نوع من انواع الرياحين ( عارضاً رمحه ) اى ( واضعاًرمحه على العرض ) اى على عرض الرمح ، بأن جعله وهو راكب على فخذيه بحيث يكون عرض الرمح في جهة الأعداء ، اذ وضع الرمح على هذه الهيئة علامة على انكار وجود السلاح مع الاعداء ، واما وضع الرمح على طوله بحيث يكون سنانه جهة الاعداء فهو علامة على التصدى للمحاربة الناشيء من الاعتراف بوجود السلاح مع الاعداء ، فقوله « عارضا » مأخوذ ( من عرض العود على الاناء والسيف على الفخذ ، فهو ) اى شقيق ( لا ينكر ) ما يعلمه من ( ان في بني عمه ) اى في اعدائه ، اى عشيرة الشاعر ، لأن الشاعر احد اولاد عم شقيق ( رماحاً لكن مجيئه ) اى شقيق للمحرب ( واضعا الرمح على العرض ) بالمعنى المتقدم ( من غير التفات ) لاعدائه ، اى بني عمه ( و ) من غير ( تهيؤ ) لمحاربتهم ( امارة انه يعتقد ان لا رمح فيهم ) اى في بني عمه الذين هم اعداؤه ( بل كلهم عزل ) بالعين المهملة المضمومة والزاى المعجمة الساكنة جمع اعزل ، اى ( لا سلاح معهم ) لأن شأن العاقل ان لا يأمن الاعداء الا اذا اعتقد ان لا سلاح معهم ، فعدم تهيؤه ووضع الرمح على العرض دليل على انه يعتقد انهم عزل لا سلاح معهم ( فنزل منزلة المنكر وخوطب خطاب التفات ) من الغيبة في جاء شقيق ، لأن الاسم الظاهر كما يجيء في بحث الالتفات طريق الغيبة ، وفيه التفات آخر من

الخطاب الى الغيبة في قوله « جاء شقيق » ان كان شقيق حاضراً وقت هذا الكلام على ما يأتي من مذهب السكاكي ، اذ مقتضى الظاهر ان يقول جئت بصيغة الخطاب لا جاء بصيغة الغيبة ( بقوله : ان بني عمك فيهم رماح مؤكداً بان ) واسمية الجملة ، والرماح جمع رمح ، فهي بمعنى عند ، ويحتمل انه جمع رامح وان في باقية على حالها ، لكن المناسب لقول الشارح امارة انه يعتقد انه لا رمح فيهم الاحتمال الأول .

قال في المفتاح : قد ينزلون منزلة المنكر من لا يكون اياه اذا رأوا عليه شيئاً من ملابس الانكار ، فيجعلون حبير الكلام لهما على منوال واحد ، كقولك لمن تصدى لمقاومة مكاوح امامه غير متدبر مغتراً بما كذبته النفس من سهولة تأتيها له : ان امامك مكاوحاً لك ، ومن هذا الاسلوب قوله :

جاء شقيق عارضاً رمحه ان بني عمك فيهم رماح

وقال الشيخ : ومن لطيف مواقعها - اي إن - ان يدعى على المخاطب ظن لم يظنه ولكن يراد التهكم به ، وان يقال « ان حالك والذى صنعت يقتضي ان تكون قد ظننت ذلك » ، ومثال ذلك قوله :

جاء شقيق واضعاً رمحه ان بني عمك فيهم رماح

يقول : ان مجيئه هكذا مدلا بنفسه وبشجاعته قد وضع رمحه عرضاً دليل على اعجاب شديد ، وعلى اعتقاد منه انه لا يقوم له احد ، حتى كأن ليس مع احد منا رمح يدفعه به وكأنا كلنا عزل . انتهى .

( ومثله ) اى مثل البيت في تنزيل غير المنكر وجعله كالمنكر اذا لاح عليه شيء من امارات الانكار قوله تعالى ( « ثم انكم بعد ذلك لميتون » مؤكداً بأن واللام وان كان الموت مما لا ينكر ، لأن تماديهم

في الغفلة والاعراض عن العمل بما بعده من امارات الانكار ) والى هذا أشار الشاعر الفارسي بقوله :

عمر برفست وافتاب تموز اندكى مانده خواجه غره هنوز
خيرى كن اى فلان وغنيمت شمار عمر

زان پيشتر كه بانك بر آيد فلان نماند

( ويجعل المنكر كغير المنكر اذا كان معه - اى مع المنكر - ما ان تأمله ، اى شيء من الدلائل ) اى ولو واحد من الدلائل ، والدليل عبارة عما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر .

قال في التجريد : ملزوم العلم دليل والظن امارة . قال القوشجي في شرحه : اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر ، وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة - انتهى .

واظن قوياً ان قوله ( والشواهد ) اشارة الى الامارات ( ومعنى كونه ) اى كون ذلك الشيء ( مع المنكر أن يكون ) ذلك الشيء ( معلوماً له ) اى للمنكر بالعقل والحواس الباطنية ( او محسوساً عنده ) بالحواس الظاهرية ( كما تقول لمنكر الاسلام ) وحقيته ( الاسلام حق ، من غير تأكيد لما معه من الدلائل الدالة على نبوة محمد «ص» ، لكنه ) اى المنكر ( لا يتأملها ) اى الدلائل ( ليرتدع ) بالتأمل فيها ( عن الانكار ) ومن تلك الدلائل اعجاز القرآن .

فان قلت : ان الانسان اذا علم الدليل علم المدلول ، فلا يتوقف الارتداع على التأمل .

قلنا : انه ليس المراد بالدليل الدليل المنطقي ؛ وهو ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر حتى يرد ما ذكرت ، بل المراد به الأصولي ،

وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى ، والمراد بالتأمل فيه ان يستنبط مقدمات صحيحة من وجه صحيح من اوجه الدليل توصله الى الارتداع .

قال صاحب القوانين في اوائله في الحاشية : الدليل في اصطلاح الأصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى - الى ان قال - ان مصطلح الأصوليين مخالف لاصطلاح المنطقيين ، فانهم يشترطون في الدليل تركيب القضايا ، والأصوليون يطلقونه عليه وعلى المفردات التى يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيها الى المطلوب الخبرى ، سواء كانت قضية واحدة او غيرها ، فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ، ولذلك تراهم يريدون بالأدلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما ، وقيد الامكان لادخال الدليل الذى غفل عنه ، فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل عليه ، وقيد الخبرى لاخراج الحد . وأما عند المنطقيين فهو قولان فصاعداً يستلزم لذاته قولا آخر ، وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئاً لذاته ، لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتائجها ، فقد يزول الظن ويبقى سببه ، كما نشاهد في حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة غيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه ، وبكون القاضي في الحمام بملاحظة كون مركبه واقفاً على الباب ثم يظهر خلافه - انتهى محل الحاجة من كلامه .

(وقد يذكر في حل لفظ الكتاب هنا وجوه ) اخر ( متعسفة لا فائدة في ايرادها ) من تلك الوجوه ما ذكره بعض المحققين ، وهذا نصه : قيل معنى كونه معه ان يكون موجوداً في نفس الامر ،

وفيه نظر لأن مجرد وجوده لا يكفي في الارتداع ما لم يكن حاصلا عنده . وقيل معنى ما ان تأمله شيء من العقل ، وفيه نظر لأن المناسب حينئذ ان يقال ما ان تأمل به لانه لا يتأمل العقل بل يتأمل به ـ انتهى .

( وقوله نحو « لاريب فيه » ظاهر في التمثيل لما نحن بصدده ) من اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر بجعل المنكر كغير المنكر ، لا تنظير لجعل المنكر كغير المنكر اذا كان معه ما ان تأمله ارتدع ، بل صريح المفتاح أنه تمثيل لذلك ، لأنه بعد ما ذكر انه قد ينزلون منزلة المنكر من لا يكون اياه ، واستشهد بالبيت المتقدم ، قال : ويقلبون هذه القضية مع المنكر اذا كان معه ما اذا تأمله ارتدع عن الانكار ، فيقولون لمنكر الاسلام « الاسلام حق » ، وقوله جل وعلى في حق القرآن « لاريب فيه » وكم من شقي مرتاب فيه وارد على ذا ـ انتهى .

( فان قيل : التمثيل به لا يكاد يصح لوجهين ) :

( احدهما ) معنوي ، وهو ( ان هذا الحكم ـ اعني نفي الريب بالكلية ـ ) بجعل لا لنفي الجنس ( مما لا يصح ان يحكم به ) لكونه بمنزلة الحكم على خلاف ما هو معلوم بالضرورة ، وذلك ( لكثرة المرتابين ) في القرآن ( فضلا عن ان يؤكد ) ذلك النفي .

( الثاني ) صناعي ، وهو ( انه ) اي المصنف ( قد ذكر في بحث الفصل والوصل ) عند بيان كمال الانقطاع بين الجملتين ( أن قوله تعالى « لا ريب فيه » ) بالنسبة الى ذلك الكتاب وزانه وزان نفسه في « جاءني زيد نفسه » ، فهو ( تأكيد لقوله تعالى « ذلك الكتاب »

فيكون ) لا ريب فيه ( مما اكد فيه الحكم بالتكرير ) لما تقدم من ان التكرير معنى او لفظاً من المؤكدات ( نحو « زيد قائم زيد قائم » و ) حينئذ ( يكون ) قوله تعالى « لا ريب فيه » ( على ) وفق ( مقتضى الظاهر ) لأن السامعين لهذا الحكم والمقصود بالخطاب حقيقة هم الكفار المنكرين للقرآن الذي نزل على محمد «ص» من الله العزيز الجبار ، فلا يصح جعله مثالا لما نحن بصدده من اخراج الكلام على خلاف مقتضي ظاهر الحال ، فهو تنظير لما فيه البحث والمقال .

واليه يشير بقوله : ( بل مقصود المصنف ) ههنا ( انه قد يجعل انكار المنكر كلا انكار ؛ تعويلا على ما يزيله فيترك التأكيد كما جعل الريب ) في قوله « لا ريب فيه » ( بناء على ما يزيله ) اى بناء على كونه كلاماً معجزاً أتى به من دل على نبوته ايضاً بالمعجزات الباهرة الاخر ( كلا ريب حتى نفى الريب بالكلية ) بسبب لا النافية للجنس ( مع كثرة المرتابين ، فيكون ) لا ريب فيه ( نظيراً ) لما نحن بصدده ، اى ( لتنزيل وجود الشيء ) اى الانكار ( منزلة عدمه اعتمادا على ما يزيله ) .

( فالجواب عن ) الوجه ( الاول : انه لما نفي الريب على سبيل الاستغراق مع كثرة المرتابين ذكروا له تأويلين : احدهما ما ذكر في السؤال ) اى في الوجه الثاني ( وهو ) اى ما ذكر في السؤال ( انه جعل الريب كلا ريب تعويلا على ما يزيله ) اى الريب لا انه جعل المنكر كغير المنكر ( وحينئذ ) يرد الاشكال ، وهو ان التمثيل به اى بلا ريب فيه لا يصح ، لأنه ( لا يكون مثالا لما نحن فيه ) وذلك واضح حسب ما قرر .

( وثانيهما ) اى ثاني التأويلين ( ما ذكره صاحب الكشاف ) وهذا نصه : فان قلت كيف نفى الريب على سبيل الاستغراق وكم من مرتاب فيه ؟ قلت : ما نفي ( على معنى ) ان احداً لا يرتاب فيه ، وانما المنفي كونه متعلقاً للريب ومظنة له ، لأنه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لمرتاب ان يقع فيه . ألا ترى الى قوله تعالى « وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » فما ابعد وجود الريب منهم ، وانما عرفهم الطريق الى مزيل الريب ، وهو ان يحرزوا أنفسهم ويروزوا قواهم في البلاغة هل تتم للمعارضة ام تتضاءل دونها ، فيتحققوا عند عجزهم ان ليس فيه مجال للشبهة ولا مدخل للريبة - انتهى .

والى محصول هذا الكلام يشير التفتازاني بقوله : ( وهو انه ما نفي الريب عنه ) اى عن القرآن ( بمعنى ان احداً لا يرتاب فيه ، بل بمعنى انه ) اى القرآن ( ليس محلا لوقوع الارتياب فيه ، لأنه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لأحد ان يرتاب فيه ، فكأنه قيل هو مما لا ينبغي ان يرتاب في انه من عند الله ، وهذا حكم صحيح لكن ينكره كثير من الأشقياء ) والكفار المعاندين ( فينبغي ان يؤكد لكن ترك تأكيده لانهم جعلوا كغير المنكر ، لما معهم من الدلائل المزيلة لهذا الانكار او تأملوها ، وهو ) اى ما معهم من الدلائل ( انه ) اى القرآن ( كلام معجز أتى به من دل على نبوته بالمعجزات الباهرة ) الاخر ايضاً .

( و ) الجواب ( عن ) الوجه ( الثاني : ان المذكور في بحث الفصل والوصل ) ليس صريحاً في انه تأكيد صناعي ، بل الظاهر منه ( انه

بمنزلة التأكيد المعنوى ) كما يظهر ذلك من قوله هناك ( ووزانه ) اى وزان لا ريب فيه ( وزان نفسه في ) جاءني زيد نفسه ، او ( اعجبني زيد نفسه دفعاً لتوهم السهو او التجوز ، فلا يكون ) لا ريب فيه ( من قبيل التكرير ) لا معنى ولا لفظاً ، لأنه ليس تأكيداً صناعياً حتى يكون احدهما ، يؤيد ذلك لفظة الوزان ، لأنه كما قال الفاضل المحشي هناك مصدر قولك وازن الشيء الشيء اذا ساواه في الوزن ، وقد يطلق على النظير باعتبار كون المصدر بمعنى الفاعل ، وقد يطلق على مرتبة الشيء اذا كان مساوياً لمرتبة شيء آخر في امر من الامور وهو المراد ههنا - انتهى .

( لكن المذكور في دلائل الاعجاز ) في بحث الفصل والوصل ( يؤكد السؤال ) اى يؤكد أن « لا ريب فيه » تأكيد صناعي وتكرار معنوى ، فلا يصح التمثيل به لما نحن بصدده من جعل المنكر كغير المنكر ثم عدم تأكيد الكلام معه .

( وهو ) اى المذكور في دلائل الأعجاز ( انه قال ) ما نصه : ( لا ريب فيه بيان وتوكيد وتحقيق لقوله تعالى « ذلك الكتاب » وزيادة تثبيت له ، وبمنزلة ان تقول هو ذلك الكتاب هو ذلك الكتاب ، فتعيده مرة ثانية لتثبته ) فتأمل جيداً .

( فان قلت : قد ذكر صاحب المفتاح ) في جملة كلام له ( ان اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر يسمى في علم البيان بالكناية ) .

وهذا نص مجموع كلامه : وهذا النوع - اعني نفث الكلام لا على مقتضى الظاهر - متى وقع عند النظار موقعه اشتهش الأنفس وانق الاسماع وهز القرائح ونشط الاذهان ، ولأمر ما تجد ارباب البلاغة وفرسان الطراد في ميدانها الرامية في حدق البيان يستكثرون من هذا

الفن في محاوراتهم ، وانه في علم البيان يسمى بالكناية ، وله انواع تقف عليها وعلى وجه حسنها بالتفصيل هناك باذن الله تعالى . انتهى .

وقال هناك - اى في علم البيان - : ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ( و ) بعبارة اخرى ( هي ذكر لازم الشيء لينتقل الى ملزومه ، فما وجهه ) اى ما وجه تسمية اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر بالكناية ؟ .

( قلت : لعل وجهه ) بل المتيقن ذلك ( ان ايراد الكلام في مقام لا يناسبه ) عند البلغاء ( بحسب الظاهر كناية عن انك نزلت هذا المقام والحال المتحقق منزلة المقام والحال الذى يطابقه ظاهر الكلام ( و ) كناية عن انك ( اعتبرت فيه ) اى في الكلام ( الاعتبارات اللائقة بذلك المقام ) والحال الذى يطابقه ظاهر الكلام ( لأن هذا المعنى ) اى تنزيل المقام والحال المتحقق منزلة المقام والحال الذى يطابقه ظاهر الكلام ( يلزمه ايراد الكلام على الوجه المذكور ) اى في مقام لا يناسبه بحسب الظاهر ( وينتقل عنه ) اى عن ايراد الكلام على الوجه المذكور ( اليه ) اى التنزيل المذكور .

( مثلا : قولك لمنكر الاسلام ) وجاحده ( « الاسلام حق » مجرداً عن التوكيد كناية عن انك جعلت انكاره ) وجحده ( كلا انكار ) ولا جحد ( ونزلته منزلة خالى الذهن تعويلا على ما يزيل الانكار ، لأن سوق الكلام مع المنكر مساقه مع خالى الذهن مما ينتقل عنه الى هذا المعنى ) اى الى التنزيل المذكور .

( ونظير ذلك ) ونظير ذلك التسمية وبيان وجهها ( ما ذكره صاحب اللباب في شرح قوله :

في المهد ينطق عن سعادة جده          اثر النجابة ساطع البرهان

ان قوله « اثر النجابة ساطع البرهان » جملة مستأنفة ) بيانية لكونه ( جواباً عن سؤال ) مقدر ( كأنه قيل : كيف ذلك الاخبار والنطق مع انه رضيع في المهد ؟ ) فأجاب عن هـذا السؤال بقوله « ان اثر النجابة ساطع البرهان » ( ففي هذه الجملة ) اى اثر النجابة ـ الخ ، اى في تأكيدها ( اخراج الكلام على غـير مقتضى الظاهر لعدم السؤال تحقيقاً ، وذلك ) اى تأكيد هذه الجملة ( كناية عن ان هذا ) اى النطق في المهد ( لغرابته وندوره مما لا يلوح ) اى لا يظهر ( صدقه ) بسهولة ( للسامع في بادىء الرأي ، ويحوجه الى السؤال عن بيان كيفيته وبيان صدقه ) يـدل على ذلك قوله تعالى حكاية « كيف نكلم من كان في المهد صبياً » ( فسيق الكلام معه ) اى مع غير المنكر ( مساق الكلام مع السائل المستشرف الى كيفية بيانه المشرئب ) اي الممتد عنقه لينظر ( الى ساطع برهانه ) انتهى كلام صاحب اللباب .

( وقس على هذه ) الصورة من الاخراج لا على مقتضى الظاهر ، ووجه تسميتها كناية ( البواقي ) من صور الاخراج المذكور .

( ولما كانت الامثلة المذكورة للاعتبارات السابقة ) للاقسام الثلاثة ـ اى الابتدائي والطلبي والانكاري ـ ولصور الثلاث للاخراج لا على مقتضى الظاهر ( من قبيل الاثبات سوى قوله « لا ريب فيه » اشار الى التعميم دفعاً لتوهم التخصيص ) اى تخصيص الاعتبارات السابقة بالاثبات ( فقال : وهكذا اعتبارات النفي من التجريد عن المؤكدات في الابتدائي وتقويته بمؤكد استحساناً في الطلبي ، ووجوب التأكيد

بحسب الانكار في الانكاري ، والامثلة ظاهرة ) لا حاجة الى ايرادها .

ولو اردت توضيح الواضحات فقل في الابتدائي « ما قام زيد » وفي الطلبي « ما زيد بقائم » وفي الانكارى « والله ما زيد بقائم » .

هذا في صورة الاخراج على مقتضى الظاهر ( وكذا يخرج الكلام فيها ) اى في اعتبارات النفي ( على خلاف مقتضى الظاهر ) والامثلة ايضاً ظاهرة ، ولو اردت توضيح الواضحات فقل الثالث في مقام الأول وبالعكس ( كما ذكر فيما تقدم ) اى في أمثلة الاثبات .

قال في المفتاح : من اتقن الكلام في اعتبارات الاثبات وقف على اعتبارات النفي . انتهى

( وههنا بحث لابد من التنبيه له ، وهو : انه لا ينحصر فائدة ان في تأكيد الحكم نفياً لشك اورداً لانكار ، ولا يجب في كل كلام مؤكد ان يكون الغرض منه رد انكار محقق او مقدر وكذا المجرد عن التأكيد ) فلا يجب ان يكون المخاطب خالى الذهن من الحكم والتردد فيه .

( قال الشيخ عبد القاهر ) في دلائل الاعجاز ما ذكره التفتازانى بتغييرما واختصار ، وهو انه ( قد تدخل كلمة ان للدلالة على ان الظن كان من المتكلم في الذى كان ) اى وجد ( انه لا يكون ) اى لا يوجد ( كقولك للشيء وهو بمرأى ومسمع من المخاطب انه كان من الامر ما ترى . واحسنت الى فلان ثم انه فعل جزائى ما ترى ) ويقرب من معنى هذا المثال ما قيل بالفارسية :

سگى راخون دل دادم كه بامن يارميگردد

ندانستم كه هر كس خون خورد خونخوارميگردد

( وعليه ) قوله تعالى حكاية عن ام مريم عليها السلام « رب انى وضعتها انثى » ( و ) قولـه عز وجل حكاية عن نوح عليه السلام ( « رب ان قومى كذبون » )

وقال ايضا في موضع آخر كذلك : ( ومن خصائصها ) اى كلمة ان ( ان لضمير الشأن ) والقصة ( معها ) اى مع كلمة ان ( حسناً ) ولطفا ( ليس ) ذلك الحسن واللطف ( بدونها ؛ بل ) تراه ( لا يصح ) ولا يصلح حيث يصح ويصلح ( بدونها ) والا بها ، وذلك في ( نحو ) قوله تعالى ( « انه من يتق ويصبر ) فان الله لا يضيع اجر المحسنين » ( و ) قوله تعالى ( انه من عمل ) منكم ( سوء ) بجهالة ثم تاب ( وانه لا يفلح الكافرون ) ومن ذلك قوله تعالى « انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم » .

قال الشيخ : ومن ذلك قوله تعالى « فانها لا تعمى الأبصار » ، واجاز ابو الحسن الأخفش تلميذ سيبويه فيها وجهاً آخر ، وهو ان يكون الضمير في انها للابصار اضمرت قبل الذكر على شريطة التفسير ، والحاجة في هذا الوجه ايضاً الى ان قائمة كما كانت في الوجه الأول ، فانه لا يقال هي لا تعمى الابصار كما لا يقال هو من يتق ويصبر فان الله لا يضيع .

فان قلت : او ليس قد جاء ضمير الأمر - اى الشأن - مبتدأ به معرى عن العوامل في قوله تعالى « قل هو الله احد » .

قيل : هو وان جاء ههنا ، فانه لا يكاد يوجد مع الجملة من الشرط والجزاء ، بل تراه لا يجيء الا بأن ، على انهم قد اجازوا في مثل « قل هو الله احد » ان لا يكون الضمير للامر - اي الشأن - انتهى .

( و ) قال الشيخ ايضاً ما خلاصته : ( ومنها ) اى من خصائص كلمة ان ( تهيئة النكرة لأن تصلح مبتدأ كقوله ) :

ان شواء ونشوة وخبب البازل الأمون

من لذة العيش للفتى في الدهر والدهر ذوفنون

وان كانت النكرة موصوفة تراها مع ان احسن كقوله :

ان دهراً يلف شملي بسعدى لزمان يهم بالاحسان

( و ) قال الشيخ ايضاً ما خلاصته : ( ومنها ) اى من خصائص ان ( حذف الخبر ، نحو « ان مالا وان ولداً وان زيداً وان عمراً » فلو اسقطت ان لم يحسن او لم يجز ) حذف الخبر ( انتهى كلامه ) اى الشيخ ملخصاً كما نبهناك ، ويجيء نقل هذا الكلام عن الشيخ ايضاً في اول الباب الثالث في ذيل بحث ترك المسند انشاء الله العلى القدير مع ما ينبغي له من التوضيح منا ان ساعدنا التوفيق منه جل شأنه .

والاحسن والمناسب لمقتضى المقام نقل كلامه بطوله ليتضح به مافي نقل التفتازانى من الاجمال والاهمال ، فانه قال :

ومن تأثير ان في الجملة انها تغنى اذا كانت فيها عن الخبر في بعض الكلام ، ووضع صاحب الكتاب - يعني سيبويه - في ذلك باباً فقال : هذا باب ما يحسن عليه السكوت في الأحرف الخمسة ( اى ان واخواتها ) لا ضمارك ما يكون مستقراً لها وموضعاً لو اظهرته ، وليس هذا المضمر بنفس المظهر ( اى ليس هذا المضمر مما قام مقامه شيء مظهر كاضمار متعلق الظرف ، فان ملابس الخبر أعني الظرف قائم مقامه ، وهذا بخلاف الخبر المحذوف فيما نحن فيه فانه محذوف بالمرة ) وذلك مثل ان مالا وان ولدا وان عددا اى ان لهم مالا ، فالذى اضمرت

هو لهم ، ويقول الرجل للمرجل : هل لكم احد ان الناس ألب عليكم ( اى ان الناس مجتمعون عليكم ) فتقول : ان زيداً وان عمراً ، اى ان لنا ، وقال الشاعر :

ان محلا وان مرتحلا وان في السفر اذ مضوا مهلا

ويقول ان غيرها ابلا وشاء ، كأنه قال ان لنا او عندنا غيرها . قال - اى سيبويه - وانتصب الابل والشاه كانتصاب الفارس اذا قلت ما في الناس مثله فارساً .

وقال - اى سيبويه - ومثل ذلك « ياليت ايام الصبا رواجعا » قال : فهذا كقولهم « الا ماء بارداً » كأنه قال الا ماء لنا بارد ، او كأنه قال : ياليت ايام الصبا اقبلت رواجعا . فقد اراك في هذا كله ان الخبر محذوف ، وقد ترى حسن الكلام وصحته مع حذفه وترك النطق به ، ثم انك ان عمدت الى ان فأسقطتها وجدت الذى كان حسن من حذف الخبر لا يحسن او لا يسوغ ، فلو قلت مال وعدد ومحل ومرتحل وغيرها ابلا وشاء لم يكن شيئاً ، وذلك ان كلمة ان كانت السبب في ان حسن حذف الذى حذف من الخبر ، وانها حاضنته والمترجم عنه والمتكفل بشأنه . انتهى مع زيادة يسيرة منا توضيحاً .

( وقد يترك تأكيد الحكم المنكر ) بفتح الكاف ، لكن لا لما تقدم من جعل المخاطب المنكِر كغير المنكر ، بل ( لأن نفس المتكلم لا تساعده على تأكيده ) اى على تأكيد الحكم ( لكونه ) اي الحكم ( غير معتقد له ) اى للحكم ( او لأنه ) اى الحكم المؤكد ( لا يروج منه ) اي من المتكلم .

( و ) قوله ( لا يتقبل على لفظ التأكيد ) عطف تفسيرى لقوله

« لا يروج » لان الرواج - كما يظهر من كتب اللغة - لازمه القبول والسرعة ، والتمشي حاصلها بالفارسي پيشرفت كردن . قال في المصباح : راج المتاع روجاً من باب قال والاسم الرواج نفق وكثر طلابه ، وراجت الدراهم رواجاً تعامل الناس بها ، وروجتها ترويجاً جوزتها ، وروج فلان كلامه زينه وابهمه فلا تعلم حقيقته ، من قولهم روجت الريح اذا اختلطت فلا تستمر من جهة واحدة . وقال ابن القوطية : راج الأمر روجاً ورواجاً جاء في سرعة - انتهى .

( و ) قد ( يؤكد الحكم المسلم ) عند المخاطب ، لكن لا لجماء كالمنكر بل ( لصدق الرغبة ) اي رغبة المتكلم ( فيه ) اي في الحكم ( والرواج ) منه اى من المتكلم .

( قال صاحب الكشاف في قوله تعالى « واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم » ) كلاماً لخصه التفتازاني بما ترى ، ونحن نذكره بتمامه تقريباً ، وهو هكذا :

فان قلت : لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالاسمية محققة بأن ؟

قلت : ( ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديراً بأقوى الكلامين واوكدهما ، لانهم في ادعاء حدوث الايمان منهم ) ونشئه من قبلهم ( لا في ادعاء انهم اوحديون فيه ) اى في الايمان غير مشقوق فيه غبارهم ، وذلك ( إما لأن انفسهم لا تساعدهم عليه ) اذ ليس لهم من عقائدهم باعث ومحرك ، وبعبارة اخرى ( لعدم الباعث والمحرك من العقائد ) وهكذا كل قول لم يصدر عن اريحية وصدق رغبة واعتقاد ( وإما لأنه ) اي ادعاء الايمان ( لا يروج منهم لو قالوه على لفظ التوكيد والمبالغة )

وكيف يقولونه ويطمعون في رواجه وهم بين ظهراني المهاجرين والانصار الذين مثلهم في التوراة والانجيل ، ألا ترى الى حكاية الله قول المؤمنين « ربنا آمنا » .

( واما مخاطبة اخوانهم في الاخبار عن انفسهم بالثبات على اليهودية ) والقرار عن اعتقاد الكفر والبعد من ان يزلوا عنه ( فهم فيه على صدق رغبة ووفور نشاط ) وارتياح للمتكلم به وما قالوه من ذلك ( فهو رائج عنهم متقبل منهم ، فكان مظنة للتحقيق ومئنة للتوكيد ) اى موضع ان للتوكيد .

قال في المثل السائر : انما خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالجملة الاسمية المحققة بأن المشددة لأنهم في مخاطبة اخوانهم بما اخبروا به عن انفسهم من الثبات على اعتقاد الكفر والبعد من ان يزلوا عنه على صدق ورغبة ووفور نشاط ، فكان ذلك متقبلا منهم ورائجاً عند اخوانهم ، وأما الذى خاطبوا به المؤمنين فانما قالوه تكلفاً واظهاراً للايمان خوفاً ومداجاة ، وكانوا يعلمون انهم لو قالوه بأوكد لفظ واسده لما راج لهم عند المؤمنين الا رواجا ظاهراً لا باطنا . ولأنهم ليس لهم في عقائدهم باعث قوى على النطق في خطاب المؤمنين بمثل ما خاطبوا به اخوانهم من العبارة المؤكدة ، فلذلك قالوا في خطاب المؤمنين « آمنا » وفي خطاب اخوانهم « انا معكم » . وهذه نكت تخفى على من ليس له قدم راسخة في علم الفصاحة والبلاغة . انتهى .

( وقد يؤكد الحكم ) المسلم عند المخاطب لا لكونه منكراً او لجعله كالمنكر ، بل ( بناء على ان المخاطب ينكر كون المتكلم عالماً به ) اى ( معتقداً له ، كما تقول ) للعالم الكامل ( انك لعالم كامل ) مؤكداً

بان واللام واسمية الجملة ( وعليه قوله تعالى « قالوا ) لرسول الله «ص» ( نشهد انك لرسول الله » ) لأنه «ص» ينكر كونهم معتقدين لما يقولون ، لأنه يعلم انهم المنافقون الذين يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم .

( واذا أردت ان تنبه المخاطب على ان هذا المتكلم كاذب في ادعاء ان هذا الخبر على وفق اعتقاده تؤكد الحكم وان لم يكن مخاطبك منكراً ) لما تقوله ، وذلك ( ليطابق ) كلامك وحكمك ( ما ادعاه ) ذلك المتكلم الكاذب المؤكد لكلامه ( وعليه قوله عز وجل « ان المنافقين لكاذبون » ، واما قوله تعالى « والله يعلم انك لرسوله » فانما اكد لأنه مما يجب ان يبالغ في تحقيقه ، لأنه لدفع الايهام ) اى لدفع ايهام ان يكون التكذيب راجعاً الى قولهم « انك لرسول الله » بناء على ما تقدم في بحث الصدق والكذب .

( والا ) اى وان لم يكن التأكيد لدفع الايهام المذكور ( فا ) لتأكيد لاوجه له ، لأن ( المخاطب ) رسول الله «ص» وهو ( عالم به ) اى بقوله تعالى « والله يعلم انك لرسوله » ( وبلازمه ) اى علمه عز وجل بعلمه «ص» انه تعالى عالم بقوله « والله يعلم انك لرسوله » ( فتأمل ) فيما ذكر من فوائد التأكيد غير تأكيد الحكم نفياً لشك او رداً لانكار محقق او مجهول ( واستخرج من امثال هذا ما يناسب المقام ) مثلا قد يكون التأكيد لاظهار كمال العناية كقوله تعالى « انك لمن المرسلين » او كمال التضرع والابتهال نحو « ربنا آمنا بما انزلت واتبعنا الرسول » الآية ، او لكمال الخوف نحو « من تدخل النار فقد اخزيته » الى غير ذلك من المعاني التي تناسب التأكيد .

( ثم الاسناد ) لفظة ثم للاستيناف النحوي ، كما في قوله تعالى

« او لم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده » واحتج لذلك في المغنى في الباب الثاني بأن اعادة الخلق لم تقع بعد فيقرّوا برؤيتها ويؤكد الاستيناف فيه قوله تعالى على عقب ذلك « قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشىء النشأة الاخرى » ؛ ويحتمل ان تكون للترتيب الذكرى كما قال به ابن مالك في قوله تعالى « ذلكم وصيكم به لعلكم تتقون ثم آتينا موسى الكتاب » ( مطلقا سواء كان خبرياً او انشائياً ، ولذا ) اى لأجل ان المراد بالاسناد مطلقه ( ذكره ) اى الاسناد ( بالاسم الظاهر دون الضمير ، لئلا يعود الى الاسناد الخبرى ) .

والى هذا المعنى ينظر قول الفاضل المحشى على قول شارح الألفية عند قول المصنف « سواهما الحرف » اي سوى الاسم والفعل ، فقال الفاضل المحشى : فائدة التفسير دفع توهم كون المرجع - اى مرجع الضمير في قول المصنف - الاسم والفعل المميز بما ذكر ، فلا يلزم ان يكون نحو شتان حرفا - انتهى .

( منه ) اى بعضه ( حقيقة عقلية ، لم يقل إما حقيقة وإما مجاز ) لأن المتبادر من كلمة « إما » لا سيما في مقام التقسيم الحصر ، والمصنف ليس قائلا بالحصر ( لأن من الاسناد ما ليس بحقيقة ولا مجاز كما ) يأتي عنقريب بيانه مفصلا ، وذلك ( اذا لم يكن المسند فعلا او معناه ) اى اذا كان جامداً ( كقولنا « الحيوان جسم » فكأنه ) اى المصنف ( قال ) الاسناد على ثلاثة اوجه ( بعضه حقيقة وبعضه مجاز وبعضه ليس كذلك ) اى ليس بحقيقة ولا بمجاز ، ويأتي وجه نسبة الحقيقة الى العقل في بحث المجاز العقلي فانتظر .

( و ) ليعلم ان الحقيقة والمجاز قد يقعان في الألفاظ ، وذلك سيأتي في علم البيان مع توضيح منا انشاء الله تعالى ، وقد يقعان كما عرفت في الاسناد .

واذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف ( جعل الحقيقة والمجاز ) بالمعنى الثاني ( صفة للاسناد دون الكلام ، كما جعله ) اى كما جعل كل واحد من الحقيقة والمجاز صفة للكلام ( عبد القاهر وصاحب المفتاح ) حيث قال الأول في حد الحقيقة العقلية « كل جملة وضعتها على ان الحكم المفاد بها على ماهو عليه في العقل واقع موقعه » وفي حد المجاز العقلي « كل جملة اخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه في العقل لضرب من التأويل » انتهى . واما الثاني - اعني صاحب المفتاح - فيأتي ما عرفهما به عنقريب ، فلا حاجة الى ذكره هنا .

( قال ) المصنف في الايضاح في تنبيه عقده لتحقيق المبحث ما هذا نصه : قد تبين بما ذكرنا ان المسمى بالحقيقة العقلية والمجاز العقلي على ما ذكره السكاكي هو الكلام لا الاسناد ، وهذا يوافق ظاهر كلام الشيخ عبد القاهر في مواضع من دلائل الاعجاز ، وعلى ما ذكرناه هو الاسناد لا الكلام ، وهذا ظاهر ما نقله الشيخ ابو عمرو بن الحاجب عن الشيخ عبد القاهر ، وهو قول الزمخشري في الكشاف وقول غيره .

( وانما اخترناه ) اى انما اخترنا ان المسمى بالحقيقة العقليـة والمجاز العقلي الاسناد لا الكلام ( لأن نسبة الشيء الذى يسمى حقيقة او مجازاً إلى العقل على هذا ) اى على ما اخترناه ( لنفسه بلا وساطة شيء ) وعلى الأول ، اي ( وعلى قولهما ) اى عبد القاهر وصاحب المفتاح ( لاشتماله ) اى الشيء الذى يسمى حقيقة او مجازاً ، اى لاشتمال

الكلام ( علي ما ينسب الى العقل ، اعني الاسناد ) انتهى كلامه في الايضاح .

( يعني ان تسمية الاسناد حقيقة عقلية انما هي باعتبار انه ) اى الاسناد ( ثابت في محله ، و ) كذلك تسمية الاسناد ( مجازاً باعتبار أنه متجاوز اياه ) اى محله ( والحاكم بذلك ) الثبوت والتجاوز ( هـو العقل ) لأنه المسلط علي الاسناد والمتصرف فيه ( دون الوضع ، لأن اسناد كلمة الى كلمة شيء يحصل بقصد المتكلم ) وفهمه وعقله ، كما يأتي توضيحه عنقريب ( دون واضع اللغة ، فان ضرب مثلا لا يصير خبراً عن زيد ) ولا مسنداً اليه ( بواضع اللغة ، بل بمن قصد اثبات الضرب فعلا ) من الأفعال ( له ) اى لزيد .

قال الشيخ في اسرار البلاغة في بحث المجاز العقلي : ان مأخذه العقل وانه القاضي فيه دون اللغة ، لأن اللغة لم تأت لتحكم بحكم او لتثبت وتنفي وتنقض وتبرم . فالحكم بأن الضرب فعل لزيد او ليس بفعل له وان المرض صفة له او ليس بصفة له شيء يصنعه المتكلم ودعوى يدعيها ، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق او تكذيب او اعتراف او انكار وتصحيح او افساد فهو اعتراض على المتكلم وليس للغة في ذلك بسبيل ولامنه في قليل ولا كثير . واذا كان كذلك كان كل وصف يستحقه هذا الحكم من صحة وفساد وحقيقة ومجاز واحتماز واستحالة فالمرجع فيه والوجه الى العقل المحض وليس للغة فيه حظ ، فلا تحلى ولا تمر ، والعربي فيه كالعجمي والعجمي كالتركي ، لأن قضايا العقول هن القواعد والأسس التى يبني غيرها عليها والأصول التى يرد ما سواها اليها - انتهى .

وقال في موضع آخر منه : متى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازا من طريق المعقول دون اللغة ، وذلك ان الأوصاف اللاحقة للجمل من حيث هي جمل لا يصح ردها الى اللغة ولا وجه لنسبتها الى واضعها ، لان التأليف هو اسناد فعل الى اسم او اسم الى اسم ، وذلك شيء يحصل بقصد المتكلم ، فلا يصير ضرب خبراً عن زيد بوضع اللغة بل بمن قصد اثبات الضرب فعلا له ، وهكذا ايضرب زيد لا يكون امراً لزيد باللغة ، ولا اضرب امراً للرجل الذي تخاطبه وتقبل عليه من بين كل من يصح خطابه باللغة ، بل بك ايها المتكلم .

( وانما الذي يعود الى الواضع ) اى واضع اللغة ( انه ) اى ضرب ( لاثبات الضرب دون الخروج ) اى ليس لاثبات الخروج ( وفي الزمان الماضي ) اى انه لاثباته في زمان ماض ( دون المستقبل ) اى ليس لاثباته في زمان مستقبل .

فاما تعين من يثبت له ، فيتعلق بمن اراد ذلك من المخبرين والمعبرين عن ودائع الصدور والكاشفين عن المقاصد ، والدعاوى صادقة كانت تلك الدعاوى او كاذبة ومجراة على صحتها او مزالة عن مكانها من الحقيقة وجهتها ومطلقة بحسب ما تأذن فيه العقول وترسمه او معدولا بها عن مراسمها نظماً لها في سلك التخييل وسلوكا بها في مذهب التأويل . انتهى كلامه مع الاشارة الى ما اقتبس منه التفتازاني .

( فالاسناد ينسب الى العقل بلا واسطة ، والكلام ينسب اليه ) اى الى العقل ( باعتبار ان اسناده ) الذى هو جزء منه ( ينسب الى العقل ) فالمقام من قبيل اثبات ما للجزء للكل . فتأمل جيداً .

( فان قيل : لم لم يذكر ) المصنف ( بحث الحقيقة والمجاز العقليين

في علم البيان كما فعله صاحب المفتاح ومن تبعه ؟ ) .

( قلنا : قد زعم انه ) اى بحث الحقيقة والمجاز العقليين ( داخل في تعريف علم المعاني ، وكأنه ) اى ما زعمه ( مبنى على انه ) البحث ( من الأحوال المذكورة في التعريف ، كالتأكيد والتجريد عن المؤكدات .

وفيه نظر ؛ لأن علم المعاني ) كما تقدم هناك ( انما يبحث عن الاحوال المذكورة من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال ، وظاهر ان البحث في الحقيقة والمجاز العقليين ليس من هذه الحيثية ، فلا يكون داخلا في علم المعاني ) لعدم تلك الحيثية في ذلك البحث ( والا ) اى وان لم يعتبر تلك الحيثية فيما يبحث في علم المعاني ( فالحقيقة والمجاز اللغويان من احوال المسند والمسند اليه ) فهو اولى بأن يذكر في علم المعاني ، فالحق - كما قاله بعض المحققين - ان ذكر بحث الحقيقة والمجاز العقليين انما هو على طريق الاستطراد .

( وهي ، اي ) الاسناد المسمي بـ ( الحقيقة العقلية ) ولذا أنث الضمير ( اسناد الفعل او معناه كالمصدر واسم الفاعل ) واسم ( المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والظرف ، واحترز بهذا ) اى بقوله « اسناد الفعل او معناه » ( عما ) اى عن اسناد ( لا يكون المسند فيه ) اى في ذلك الاسناد ( فعلا او معناه ، كقولنا الحيوان جسم ) وكقولنا « زيد انسان » ( الى ما ، أي شيء هو ، اى الفعل او معناه له ، اى لذلك الشيء كالفاعل فيما بني له نحو « ضرب زيد عمراً » والمفعول به فيما بني له نحو « ضرب عمرو » فان الضاربية ) في المثال الأول ( لزيد ) لأنه ضارب حقيقة ( والمضروبية ) في المثال الثاني ( لعمرو ) لأنه مضروب حقيقة ( بخلاف « نهاره صائم » )

فان اسناد صائم الى النهار ليس بحقيقة عقلية ( فان الصوم ليس للنهار ) حقيقة ، لأن النهار ليس بصائم بل هو زمان وقع فيه الصوم ، والصائم هو زيد مثلا .

ولابد هنا من ذكر نكتة ذكرها بعض المحققين ، وهذا نصها : ثم ان التعريف شامل لما قد ينفى ، لأنه يقدم فيه ان الاثبات كان قبل النفي ، فيصدق على قولنا « ما زيد قائم » ان فيه اسناد القيام في التقدير لمن هو له وهو زيد ـ انتهى .

( عند المتكلم ) هذا الظرف ( متعلق بالظرف ) قبله ( اعني له ) اى متعلق بعامله المقدر المذكور في قول ابن مالك :

واخبروا بظرف او بحرف جر ناوين معنى كائن او استقر

فلا يرد ان الظرف لا يتعلق بمثله ، لأن ذلك حيث كان الظرف لغواً ، واما اذا كان مستقراً فلا مانع من ذلك ، لاستقرار معنى العامل فيه حينئذ ، كما هو الظاهر من كلام ابن هشام ، وهذا نصه : لابد من تعلقهما ـ اى الظرف والجار والمجرور ـ بالفعل او ما يشبهه او ما اول بما يشبهه او ما يشير الى معناه ، فان لم يكن شيء من هذه الأربعة موجوداً قدر ـ انتهى .

وليعلم ان الاسناد على اربعة اقسام : الاول ما يطابق الواقع والاعتقاد معاً ، والثاني ما يطابق الواقع فقط ، والثالث ما يطابق الاعتقاد دون الواقع ، والرابع ما لا يطابق شيئاً منهما . والمتبادر من قوله هو له الاول .

( وهذا ) اي قوله عند المتكلم ( ليدخل فيه ) اى ليدخل في التعريف الثالث ، وهو ( ما يطابق الاعتقاد دون الواقـع لكن بقي

خارجاً عنه ) اى من التعريف الثاني والرابع ، وهما المراد بقوله : (ما لا يطابق الاعتقاد سواء يطابق الواقع ) وهو الثانى ( ام لا ) يطابق الواقع ايضاً ، اى لا يطابق شيئاً منها وهو الرابع ( فأدرجه ) اى ما بقى خارجاً ، اي الثاني والرابع ( بقوله في الظاهر ، وهو ) اى هـذا الظرف ( ايضاً متعلق بالظرف المذكور ) اى له ( اي ) اسناد الفعل او معناه ( الى ما يكون الفعل او معناه له عند المتكلم فيما يفهم من ظاهر كلامه ويدرك من ظاهر حاله ، وذلك بأن لا ينصب قرينة على انه ) اى ما أسند اليه الفعل او معناه ( غير ما هو له في اعتاده ) اي المتكلم .

ومعنى كونه ) اى الفعل او معناه ( له ان معناه ) اى الفعل او معناه ( قائم به ووصف له وحقه ان يسند اليه ، سواء كان ) الفعل او معناه ( مخلوقاً لله ام لغيره ، وسواء كان صادراً عنه ) اى عمن هوله ( باختياره كضرب ام لا كمرض ومات ) .

هذا ولكن الأحسن ما ذكره بعض افاضل المحشين عند قول ابن الحاجب في تعريف الفاعل « هو ما اسند اليه الفعل او شبهه على جهة قيامه به » وهذا نصه : وانما قال المصنف « على جهة قيامه به » ولم يقل قائماً به ليدخل فيه الفاعل الذى لا يقوم به الفعل حقيقة ، نحو « قرب زيد » و « مات زيد » و « لم يقم زيد » ، فان القرب امر إضافي اعتبارى ليس موجوداً في الخارج ، والموت امر عدمي فليس لهما قيام حقيقي بالفاعل ، لكنهما اسندا اليه على طريقة اسناد الفعل الى فاعله ، وهي صيغة المعلوم ، فهما مسندان الى الفاعل على جهة القيام ، اى على صورته وطريقته ـ انتهى . وليكن هذا على ذكر منك

يفيدك عنقريب في الجواب عن الاشكال الثاني الوارد على تعريف المصنف .

واما كون الفعل مخلوقاً لله فالمراد به - على ما قيل - ما اسند اليه تعالى عرفاً كالموت والحياة ، وكونه مخلوقاً لغيره فالمراد به ما اسند الى غيره تعالى عرفاً كالضرب والقتل ، وان كان الكل فعلا له تعالى عند بعض على ما بيناه في اللام في « الحمد لله » من مذهب المعتزلة والاشاعرة .

( ولا يشترط ) في كون الاسناد حقيقة ( صحة حمله ) اى المسند ( عليه ) اى على من هوله ( والا لخرج ما يكون المسند فيه مصدراً ) نحو « اعجبني ضرب زيد عمراً » فان اسناد ضرب الى زيد حقيقة مع انه غير محمول عليه - فتأمل .

( فقد دخل فيه ) اى في تعريف الحقيقة العقلية جميع الأقسام الأربعة ، اعني ( ما يطابق الواقع كقول المؤمن « انبت الله البقل » وما يطابق الاعتقاد فقط نحو قول الجاهل « انبت الربيع البقل » ) ومنه قوله تعالى حكاية عن الكفار « وما يهلكنا الا الدهر » لقوله تعالى « ان هم الا يظنون » .

( وما يطابق الواقع فقط ، كقول المعتزلي ) وقد بينا مذهبه في الموضع المذكور ( لمن لا يعرف حاله وهو يخفيها ) اى حاله ( منه ) اى ممن لا يعرف حاله ( خلق الله تعالى الأفعال كلها ، فان اسناد خلق الأفعال الى الله اسناد الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر وان لم يكن كذلك في الحقيقة ) لما بينا من مذهبه هناك ( وهذا المثال غير مذكور في المتن ) اى في كلام الخطيب .

( وما لا يطابق شيئاً منهما ) اى الواقع والاعتقاد معاً ( نحو قولك ) ايها الكاذب ( « جاء زيد » وانت ، اى والحال انك ) ايها الكاذب ( خاصة تعلم انه لم يجيء دون المخاطب ) والسامع ( فهذا ) المثال مقيداً بما ذكر ( ايضاً اسناد الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر ، لأن الكاذب لا ينصب قرينة على خلاف ارادته ) التي هي تمشي كذبه لغرض له في ذلك .

( وقوله « وانت تعلم » بتقديم المسند اليه احتراز عما اذا كان المخاطب ايضاً عالماً بأنه ) اي زيد ( لم يجيء ، فانه ) اى قولك حينئذ ( لا يتعين كونه حقيقة ، بل ينقسم الى قسمين : احدهما ان يكون المخاطب مع علمه بأنه لم يجيء عالماً بأن المتكلم يعلم انه لم يجيء ، والثاني ان لا يكون عالماً به ) اى بأن المتكلم يعلم انه لم يجيء .

( والاول لا يكون اسناداً الى ما هو له عند المتكلم لا في الحقيقة ) لأن المتكلم يعلم ان المجيء لم يسند الى ما هو له ، لأنه يعلم ان زيداً لم يجيء ( ولا في الظاهر ، لوجود القرينة الصارفة ) عن كون الاسناد الى ما هو له ، وهي علم المخاطب بأن المتكلم ايضاً يعلم بأن زيداً لم يجيء ( فلا يكون ) القول المذكور ( حقيقة عقلية ، بل ان كان ) الاسناد الى زيد ( لملابسة ) اى مشابهة بينه وبين الفاعل الحقيقي للمجيء او علاقة اخرى ، فحينئذ ( يكون مجازاً ، والا ) اى وان لم يكن الاسناد لملابسة بينهما ( فهو ) اى القول المذكور ( من قبيل ما ) اى تكلم ( لا يعتد به ولا يعد في الحقيقة ولا في المجاز بل ينسب قائله الى ما يكره ) كأن يقال له انت كذاب قليل الحياء بذي او مجنون ( كما صرح به ) اى بأن ينسب قائله الى ما يكره ( في المفتاح )

حيث قال : ومن حق هذا المجاز الحكمي ان يكون فيه للمسند اليه المذكور نوع تعلق وشبه بالمسند اليه المتروك ، فانه لا يرتكب الا لذلك - الى ان قال - فان لم يكن هذا الشبه بين المذكور والمتروك ، كما لو قلت « انبت الربيع البقل و « شفى الدواء المريض » نسبت الى ما تكره . انتهى

( بخلاف ) القسم ( الثاني ) فانه يعد من الحقيقة ، لأنه داخل في قوله في الظاهر ( فان المخاطب لما لم يعلم ان المتكلم عالم بأنه لم يجيء يفهم ) المخاطب حينئذ ( من ظاهره ) اى المتكلم ( انه ) اى اسناد المجيء الى زيد ( اسناد الى ما هو له عنده ) اى عند المتكلم ( بناء على ) جهل او ( سهو او نسيان ) وقد مر الفرق بينهما عند قوله « فان قيل كثيراً ما نسمع خبراً » الخ . فراجع ان شئت .

( و ) ان قلت : من المقرر عند القوم انه لا يجوز للمتأخر العدول عن تعريف المتقدم ، الا اذا كان فيه ما لا يصح وقوعه في التعريف ، كما اشير اليه في شرح الكافية عند قول ابن الحاجب « فالمعرب المركب الذى لم يشبه مبنى الأصل » فما وجه عدول الخطيب عن تعريف صاحب المفتاح ؟ .

قلت : ( انما عدل عن تعريف صاحب المفتاح وهو ) بتغيير ما ( ان الحقيقة العقلية هي الكلام المفاد به ما عند المتكلم من الحكم فيه ) اى في الكلام ( لأمور ) ثلاثة :

( الأول : انه ) اى صاحب المفتاح ( جعلها ) اى الحقيقة العقلية ( صفة للكلام ، والمصنف صفة للاسناد ) وقد تقدم ما في كلام المفتاح من الفساد عند قوله « ثم الاسناد منه حقيقة عقلية » .

( و ) الأمر ( الثاني : انه ) اى تعريف صاحب المفتاح ( غير مطرد ) اي غير مانع للاغيار ( لصدقه ) بعمومه وعدم تقييده بكون المسند فعلا أو معناه ( على ما ) اى على اسناد ( ليس المسند فيه فعلا او ما في معناه نحو « الانسان جسم » ) او « الحيوان جسم » ( مع انه لا يسمى ) عند القوم ( حقيقة ولا مجازاً ) كما تقدم هناك .

( وجوابه : منع انه ) اى اسناد ليس المسند فيه فعلا او ما في معناه كالمثالين ( لا يسمى حقيقة ، وكفاك ) في صحة هذا المنع عموم ( قول الشيخ عبد القاهر ) وقد مر آنفا ( انها ) اى الحقيقة العقلية ( كل جملة وضعتها على ان الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل واقع موقعه ) ألا ترى ان عموم قوله « كل جملة » يشمل المثالين ونحوهما مما ليس المسند فيه فعلا او ما في معناه ( فتعريف المصنف غير منعكس ) اى غير جامع ( لخروجه ) اى لخروج ما ليس المسند فيه فعلا او ما في معناه نحو المثالين .

( الثالث ) من الأمور : ( انه ) اى تعريف صاحب المفتاح ( غير منعكس ) اى غير جامع ( لعدم صدقه على ) قسمين من الاقسام الأربعة ، اعنى ( ما لا يطابق الاعتقاد سواء طابق الواقع ام لا ) وقد مر مثالهما ( لأنه ترك التقييد بقولنا في الظاهر ) وقد تقدم انهما دخلا في التعريف بذلك .

( والاعتذار عنه ) اى عن ترك التقييد بذلك ( بأنه ) اى صاحب المفتاح ( انما تركه ) اى التقييد ( مع كونه ) اى التقييد ( مراداً ) لادخال هذين القسمين ( اعتماداً على انه ) اى التقييد بذلك ( يفهم مما ذكره في تعريف المجاز ) العقلي ( اولا ) وهذا نصه : المجاز العقلي

هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأول افادة للخلاف لا بوساطة وضع - انتهى ، فانه يفهم من ذكر قيد التأول في هذا التعريف انه لا تأول في تعريف الحقيقة لتقابلهما ، والمراد من التأول كما يأتي عنقريب ان ينصب المتكلم قرينة صارفة للاسناد عن ان يكون الى ما هو له . وبعبارة اخرى ينصب قرينة على ان المراد خلاف ظاهر الكلام ، فاذا لم يكن في كلامه تأول - اى قرينة - على ان المراد خلاف ظاهره يفهم من الكلام انه على وفق اعتقاده في الظاهر ، هذا هو الاعتذار لكنه - اى هذا الاعتذار - ( مما لا يلتفت اليه في التعريفات ) لأن المراد منها - اى التعريفات - البيان والايضاح والاعتماد على ما ذكر في غير ما يوجب الابهام والخفاء ، فلا يفيد الاعتذار المذكور ( بل جوابه ) اى جواب الأمر الثالث : ( انا لا نسلم عدم صدقه ) اي تعريف صاحب المفتاح ( على ما ذكر ) اى على ما لا يطابق الاعتقاد سواء طابق الواقع ام لا ( فان قوله ) اى صاحب المفتاح ( هي الكلام المفاد به ما عند المتكلم اعم من ان يكون عند المتكلم في الحقيقة ) اى واقعاً ( او ) يكون عند المتكلم ( في الظاهر ، بل دلالته ) اى دلالة عند المتكلم ( على الثاني ) اي في الظاهر ( اظهر لعدم الاطلاع على السرائر ) الا الله تعالى المطلع على الخفيات والضمائر :

( ولقائل ان يقول : تعريف المصنف غير مطرد ) اى غير مانع ( ولا منعكس ) اى ولا جامع : ( أما الأول ) اى كونه غير مطرد ( فلصدقه على نحو قولها ) اى الخنساء الشاعرة المعروفة :

وما عجول على بو تحن له … لها حنينان اعلان واسرار
ترتع ما رتعت حتى اذا ادكرت … ( فانما هي اقبال وادبار )

( مما وصف الفاعل او المفعول بالمصدر ، فانه مجاز ، نص عليه الشيخ في دلائل الاعجاز وقال ) ما حاصله : ( لم ترد ) الخنساء ( بالاقبال والادبار غير معناهما ) المصدري، بأن يراد بهما المقبل والمدبر ( حتى يكون المجاز في الكلمة ، وانما المجاز في ) اسنادهما الى ضمير الناقة مبالغة ، اى في ( جعلتها ) اي الناقة ( لكثرة ما تقبل وتدبر ) اي لكثرة الاقبال والادبار ( كانها ) اي الناقة ( تجسمت من الاقبال والادبار ) اي كأنها صارت نفس الاقبال والادبار .

( وليس ايضاً على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان كانوا ) اي علماء النحو ( يذكرونه منه ) ويسمونه بالمجاز في الحذف ( اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر على انفسنا وخرجنا الى شيء مغسول ) اي خال عن المزايا والخصوصيات ، كالشيء المنقوش الذى غسل فذهبت نقوشه المحسنة ( وكلام عامي مرذول ) وهذا القسم من الكلام ( لا مساغ له ) اى لا طريق له ، اى لا جواز له ( عند من هو صحيح الذوق والمعرفة نسابة للمعانى ) اى العالم بأنساب المعانى من حيث الفصاحة والبلاغة ، والتاء في نسابة لتأكيد المبالغة .

( ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جيء على ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكورة ) اى لم يقصد كأنها تجسمت من الاقبال والادبار ( لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات ) فيقال ذات اقبال وذات ادبار ( لا انه ) اي لفظ الذات ( مراد ) في اثناء الكلام .

( وجوابه ) اى جواب عدم الاطراد وكون قولها مجازاً مستشهداً بنص الشيخ على ذلك : ( ان لفظ في التعريف ) اى في تعريف المصنف

( عبارة عن الملابس ) بدليل قوله فيما يأتي « وله ملابسات شتى يلابس الفاعل او المفعول » الخ ، فمعنى الاسناد الى ما هو له الاسناد الى ملابس هو له ( اى الى فاعل او مفعول به هو له ، على ما صرح ) المصنف ( به فيما سيجيء ، وهذا ) اى الاسناد في قولها انما هي اقبال وادبار ( اسناد الى المبتدأ ) وذلك واضح ( والاسناد الى المبتدأ عنده ) اى المصنف ( ليس بحقيقة ولا مجاز ) كما اذا لم يكن المسند فعلا او ما في معناه ، وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في تعريف المجاز .

( واما الثاني ) اى كون تعريف المصنف غير منعكس ( فلعدم صدقه ) اى تعريف المصنف ( على نحو « ما قام زيد » و« ما ضرب عمرو » من المنفيات ، فان اسناد القيام والضرب ليس الى ما هو له لا في الحقيقة ) والواقع ، اذ ليس لزيد قيام يكون هو له ( ولا في الظاهر ) اذ لا يدل الكلام المنفي على ثبوت القيام لزيد بوجه من الوجوه ولو بضرب من التأويل ، فلا يكون زيد من هو له بوجه من الوجوه ولو تأويلا .

( وان اريد ان اسناد القيام والضرب المنفيين ) اى عدم القيام وعدم الضرب ( الى ما هو له ) حتى يصدق التعريف على نحو المثالين من المنفيات ( فقد دخل حينئذ في التعريف ) اى في تعريف الحقيقة العقلية ( من المجاز العقلي ما هو منفي نحو « ما صام يومي » و« ما نام ليلي » ) اذ فيهما ايضاً اسناد الصيام والنوم المنفيين الى ما هو له ، اى الى اليوم والليل ( قال الشاعر ) :

لقد لمتني يا ام غيلان في السرى (فنمت وما ليل المطي بنائم )

فيلزم حينئذ ان لا يكون تعريف الحقيقة العقلية مطرداً ، اى مانعا

( وحاصل الاشكال ) الثاني : ( ان الاسناد اعم من ان يكون على جهة الاثبات او النفي واثبات الفعل لما هو له معناه ظاهر ) وصحيح لا غبار عليه ( فما معنى نفي الفعل ) أو ما في معناه ( عما هو له عند المتكلم في الظاهر ) بل لا معني لنفي الفعل او ما في معناه عما هوله ، لأنه بظاهره يؤدي الى التناقض ، لأن نفي شيء عن شيء معناه انه ليس له ، فكيف يقال انه له ؟ وبعبارة اخرى : نفي القيام عن زيد معناه ان القيام ليس لزيد ، فكيف يقال في نحو « ما قام زيد » ان القيام أسند الى ما هو له ، هل هذا الا تهافت وتناقض ؟

( وجوابه : ان معناه ) اى معنى نفي الفعل عما هو له ( انه لو اعتبر الكلام مجرداً عن النفي وادى بصورة الاثبات لكان اسناداً الى ما هو له ، لأن النفي فرع الاثبات ، فالاسناد في « قام زيد » الى ما هو له فيكون حقيقة ، وكذا إذا نفيته وقلت « ما قام زيد » بخلاف الاسناد في نحو « صام نهاري » فانه اسناد الى غير ما هو له ، فيكون مجازاً سواء اثبت أم نفي ، وكذا الكلام في سائر الانشاءات ، مثل « انهارك صائم » و « ليت نهاري صائم » وما اشبه ذالك ) فان الكلام في الانشاء ايضاً لو اعتبر مجرداً عن اداة الانشاء وادي بصورة الاثبات لكان اسناداً الى ما هو له ، لأن الانشاء فرع الاخبار ( فليتأمل ) جيداً .

( ومنه ) اى من الاسناد ( مجاز عقلي ) اى منسوب الى العقل ، وانما سمي بذلك لأن التصرف فيه ونقل الاسناد عن موضعه الأصلي - اعني من هو له - الى غيره انما هو بحكم العقل ، اى عقل المتكلم وقصده لا الوضع واللغة .

قال الشيخ في اسرار البلاغة : اعلم ان المجاز على ضربين : مجاز من

طريق اللغة ، ومجاز من طريق المعنى والمعقول ، فاذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة كقولنا اليد مجاز في النعمة والاسد مجاز في الانسان ، وكل ما ليس بالسبع المعروف كان حكماً اجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة ، لأنا اردنا ان المتكلم قد جاز باللفظة اصلها الذي وقعت له ابتداء في اللغة ، واوقعها على غير ذلك إما تشبيهاً واما لصلة ومناسبة بين ما نقلها اليه وما نقلها عنه ، ومعنى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازاً من طريق المعقول دون اللغة ، وذلك ان الأوصاف اللاحقة للجمل من حيث هي جمل لا يصح ردها الى اللغة ، ولا وجه لنسبتها الى واضعها ، لأن التأليف هو اسناد فعل الى اسم ، او اسم الى اسم وذلك شيء يحصل بقصد المتكلم .

الى ان قال : وههنا نكتة جامعة ، وهي ان المجاز في مقابلة الحقيقة ، فما كان طريقاً في احدهما من لغة او عقل فهو طريق في الاخر ، ولست تشك في ان طريق كون الأسد حقيقة في السبع اللغة دون العقل ، واذا كانت اللغة طريقاً للحقيقة فيه وجب ان تكون هي ايضاً الطريق في كونه مجازاً في المشبه بالسبع اذ انت اجريت اسم الاسد عليه فقلت « رأيت اسداً » تريد رجلا لا تميزه عن الاسد في بسالته واقدامه وبطشه ، وكذلك اذا علمت ان طريق الحقيقة في اثبات الفعل للشيء هو العقل ، فينبغي ان تعلم انه ايضاً الطريق الى المجاز فيه ، فكما ان العقل هو الذي دلك حين قلت « فعل الحي القادر » انك لم تتجوز وانك واضع قدمك على محض الحقيقة ، كذلك ينبغي ان يكون هو الدال والمقتضي اذا قلت « فعل الربيع » انك قد تجوزت وزلت عن الحقيقة فاعرفه ـ انتهى .

(و) قد (يسمى مجازاً حكمياً) اى منسوباً الى الحكم بمعنى الادراك لتعلق الحكم، اى الادراك بالمجاز، فهو من نسبة المتعلق - بالفتح - الى المتعلق - بالكسر - (و) قد يسمى (مجازاً في الاثبات) وذلك ظاهر.

فان قلت: التقييد بالاثبات لا وجه له، لجريان هذا المجاز في النفي ايضاً.

قلت: التقييد بالاثبات لأشرفيته، او لما تقدم آنفا من ان الاثبات اصل والنفي فرع له، وكذلك الجواب عن المجاز في الانشاء ولو لم يكن فيه اثبات، او لأن المراد بالاثبات مطلق الانتساب والاتصاف، اذ في كل من الاثبات والنفي انتساب واتصاف.

(و) قد يسمى (اسناداً مجازياً) اى اسناداً منسوباً الى المجاز، وهذا ايضاً ظاهر.

فان قلت: فيه نسبة الشيء الى نفسه، لأن هذا المجاز هو الاسناد.

قلت: نعم لكنه من نسبة الخاص الى العام، لأن المجاز بعمومه يشمل اللغوي ايضاً، فالمعنى ان هذا الاسناد منسوب الى مطلق المجاز لأنه فرد من افراده.

فان قلت: ان هذا المجاز على ما يأتي من قوله «فان قيل كثيراً ما» الخ، لا يختص بالاسناد، اعني النسبة التامة، بل يجرى في الناقصة ايضاً، فهذه التسمية توهم الاختصاص بالتامة، وهو خلاف الواقع.

قلت: ان المراد بالاسناد - كما يأتي هناك - مطلق النسبة تامة كانت او ناقصة، وذلك من باب ذكر الخاص وارادة العام، وقد يقال ان الاقتصار في التسمية على الاسناد للاشرفية.

( وهو ) اى المجاز العقلى ( اسناده - اى اسناد الفعل او معناه - الى ملابس ) اي الى معمول ، اي شيء بينه وبين الفعل او ما في معناه ملابسة وارتباط ، ويجوز فيه فتح الباء وكسرها لأن الملابسة من الطرفين ، لكن المناسب لقوله « يلابس الفاعل » الفتح ، وكذا قوله « ملابسات » فتأمل ( له ) اى الى معمول له ( غير ما ) اى غير معمول ( هو ) اى الفعل او ما في معناه ( له ) اى لذلك المعمول .

ومن توضيحنا يظهر المراد من قوله : ( اى غير الملابس الذي يكون ذلك الفعل او ) ما في ( معناه له : يعنى غير الفاعل فيما بنى للفاعل ) اى الفعل المعلوم واسم الفاعل وما يلحق بهما ( وغير المفعول فيما بنى للمفعول ) اي الفعل المجهول واسم المفعول وما يلحق بها .

وأما قوله : ( بتأول ) فهو ظرف ( متعلق باسناده ) لأنه مصدر والمصادر لا مانع فيها من تعلق الظرف بها ( وحقيقة ) التأويل وخلاصته ما اشار اليه الطريحى حيث قال : التأويل ارجاع الكلام وصرفه عن معناه الظاهرى الى معنى اخفى منه ، مأخوذ من آل يؤول اذا رجع وصار اليه - انتهى .

فتحصل من كلامه : ان التأويل عبارة عن صرف الكلام وارجاعه عن معناه المتبادر منه في اللغة الى غير ذلك المعنى بواسطة القرينة ، فاتضح ان حقيقة ( قولك « تأولت الشيء » انك تطلبت ما يؤول اليه من الحقيقة ) اى المعنى المجازى الذى هو المراد من الكلام حقيقة بالقرينة ( او الموضع الذى يؤول اليه من العقل ) اى المكان الذى يرجع اليه معنى الكلام ناشئاً من العقل ، بأن يكون المعنى مرضياً للعقل ، كما يأتي في اقدمني بلدك حق لى على فلان وكسي الخليفة الكعبة ( لأن

اولت وتأولت فعلت وتفعلت ) يعني ان الأول من باب التفعيل والثاني من باب التفعل ، وكل واحد منهما مشتق ( من آل الأمر الى كذا يؤول ، اي انتهى اليه ) اى رجع ( والمآل المرجع كذا في دلائل الاعجاز ، وحاصله ) اى حاصل ما في دلائل الاعجاز وكذلك ما ذكرناه : ( ان تنصب قرينة صارفة للاسناد عن ان يكون الى ما هو له ) ويأتي اقسام القرينة عنقريب .

( وقد اشار ) المصنف ( الى تفسير التعريفين ) وتوضيحهما ( بقوله : وله - اي للفعل ) اورد على تفسيره الضمير بالفعل فقط بأنه ان اراد بالفعل معناه الاصطلاحي ولم يلحق به معنى الفعل ورد عليه ان التمثيل « بعيشة راضية » واخواته لا يناسبه ، وان اراد الاكتفاء به لكونه اصلا ، يكون المراد اى الفعل او ما في معناه ورد عليه ان معنى الفعل يتناول المصدر ولا معنى لجعله ملابساً لنفسه ، على ان معنى الفعل يتناول اسم التفضيل والظرف وهما لا يلابسانه ، اذ هما لا ينصبانه .

ثم اجيب بأنه يمكن ان يختار الثاني ، اذ لا يلزم من القول بملابسة الفعل او معناه للامور المذكورة ملابسة كل منها لكل منها ، بل التفضيل فيه موكول الى السامع العارف بقواعد النحو .

وايضاً لا يلزم اتحاد الملابس والملابس ، لجواز أن يكونا متغايرين وان كانا مصدرين ، كما في قولك « اعجبني قتل الضرب » فتأمل جيداً

( ملابسات ) اي معمولات ( شتى ، اي مختلفة ) لفظة شتى ( جمع شتيت كمريض ومرضى ) فطابقت الصفة الموصوف ، وذلك لأن الفعل او ما هو في معناه ( يلابس الفاعل ) سواء كان مجرداً عن العوامل المزيدة نحو « قام زيد » ام لا نحو « كفى بالله شهيداً » ، والملابسة

والملازمة بينهما انما تكون لصدوره منه او قيامه به ، فان الفعل وما في معناه يحتاجان في وجودهما الى الفاعل والى المفاعيل الخمسة اذا كانا متعديين والى بعض منها اذا كانا لازمين .

( و ) يلابس ( المفعول به ) لوقوعه عليه سواء كان بلا واسطة نحو « ضربت زيداً » او معها نحو « مررت بزيد » خلافاً لما في الجامي حيث قال : والمراد بوقوع الفعل عليه تعلقه به بلا واسطة حرف جر ، فانهم يقولون في « ضربت زيداً » ان الضرب واقع على زيد ولا يقولون في « مررت بزيد » ان المرور واقع عليه بل متلبس به - انتهى .

والدليل على ما ذكرنا من التعميم امران : احدهما ما ذكره بعض المحققين من المحشين هناك من انه يقال في نحو « ذهبت بزيد » ان الاذهاب واقع على زيد ، ولا فرق بين « ذهبت بزيد » و « اذهبت زيداً » ، فوقوع الفعل يشمل هذا التعلق - انتهى . وثانيهما ترك المصنف المجار والمجرور ، وقلما يخلو الفعل وما في معناه من ملابستهما فتأمل جيداً .

( و ) يلابس ( المصدر ) لكونه جزء من مفهومه ، كما قال في الألفية :

المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولي الفعل كأمن من امن

فيلابسه - اي يلازمه - لدلالته عليه تضمناً ( و ) كذلك ( الزمان ) لأنه ايضاً جزء من مفهومه ( و ) يلابس ( المكان والسبب ) لأن ملابسته لهما لازمة لوجوده كما اشرنا اليه آنفاً .

( لم يتعرض للمفعول معه والحال ونحوهما ) كالتمييز والمستثنى ( لأن الفعل ) او ما في معناه ( لا يسند اليها ) ما دامت باقية على معانيها المقصودة منها ، كالمصاحبة في المفعول معه وبيان هيئة الفاعل او المفعول

في الحال والبيان والاخراج في التميز والمستثنى على تفصيل ذكر في محله .

( فاسناده ) اى الفعل او ما في معناه ( الى الفاعل ) الحقيقي ( او الى المفعول به ) الحقيقى ( اذا كان ) الفعل او ما في معناه ( مبنياً له ، اى للفاعل او المفعول به ، يعني ان اسناده الى الفاعل ) الحقيقى ( اذا كان مبنياً له او الى المفعول به ) الحقيقى ( اذا كان مبنياً له ) كل واحد من الاسنادين ( حقيقة ) حينئذ ( فقوله في تعريف الحقيقة ما هو له يشملهما ) اى يشمل الفاعل والمفعول الحقيقيين ( كما مر من الأمثلة ) اى امثلة الحقيقة لا للاسناد الى الفاعل او المفعول به ، اذ لم يذكر سابقاً مثال الاسناد الى المفعول به فتبصر .

( واسناده ) اى الفعل او ما في معناه ( الى غيرهما - اى غير الفاعل - ) الحقيقى ( او المفعول به ) الحقيقي ( يعني غير الفاعل في المبني للفاعل وغير المفعول به في المبنى للمفعول للملابسة ) اى لملاحظة الملابسة واعتبارها في نظر المتكلم ( يعني لأجل ان ذلك الغير ) اى غير ما هو له ( يشابه ما هو له في ملابسة الفعل ) وملازمته ، يعني كما ان الفعل لا يوجد بدون ما هو له كذلك لا يوجد بدون ذلك الغير ( مجاز ) عقلى ( فقد استعير الاسناد ) اى اسناد الفعل او ما في معناه ( مما هو له ) اى من الفاعل او المفعول الذى هو ، اي الفعل له ( كما استعير للرجل ) الشجاع ( اسم الأسد ) اي لفظ الأسد ( لمشابهته ) اى الرجل ( اياه ) اى الأسد ( في الجرأة ) والشجاعة .

فان قلت : اذا كانت علاقة هذا المجاز المشابهة ولذلك استعير الاسناد من المشبه به - اعنى الفاعل او المفعول به الحقيقيين - فيكون هذا المجاز استعارة اصطلاحية ، كما ان استعمال لفظ الأسد في الرجل

الشجاع لاجل المشابهة استعارة اصطلاحية .

قلت : ( مجازاً ولا استعارة ) اصطلاحية ( في شيء من طرفي الاسناد ) اى لا يجب في طرفى الاسناد المجازى ان يكون مجازاً او استعارة اصطلاحية دائماً كما يأتى بيانه عنقريب ، ونفس الاسناد لا يمكن جعله مجازاً واستعارة ، لأن المجاز والاستعارة الاصطلاحية لفظة استعملت فى غير ما وضعت له بعلاقة والاسناد ليس بلفظ ، فليس الغرض من قوله « فقد استعير الاسناد عما هو له لغيره لمشابهته اياه فى الملابسة » الخ ، ان المجاز العقلى استعارة اصطلاحية ( وانما الغرض ) من ذلك ( تشبيه هذه الحالة ) اى حالة ملاحظة المشابهة بين ذلك الغير وبين ما هو له فى ملابسة الفعل ( بحال الاستعارة الاصطلاحية ) من حيث ان فى كل واحدة من الحالتين لوحظت المشابهة بين شيئين فاستعير من المشبه به شيء للمشبه ، ففى الاستعارة الاصطلاحية لوحظت المشابهة بين المعنى المجازى كالرجل الشجاع مثلا والمعنى الحقيقى كالأسد مثلا ، ثم استعير اسم الأسد للرجل الشجاع بعلاقة المشابهة ، وفيما نحن بصدده لوحظت المشابهة بين المسند اليه المجازى كالربيع مثلا وبين المسند اليه الحقيقى كالقادر تعالى مثلا ، ثم استعير الاسناد من المسند اليه الحقيقى للمسند اليه المجازى بعلاقة المشابهة فى تعلق وجود الفعل بكل منهما عادة ، وليس المراد من المشابهة فيما نحن بصدده المشابهة المصطلحة المؤداة بأداة التشبيه ، بل المراد امر اعتبارى اعتبره المتكلم ولاحظه لأجل صحة اسناد الفعل او ما هو فى معناه الى غير ما هو له .

( كما قال ) الشيخ ( في دلائل الاعجاز : ان تشبيه الربيع بالقادر في تعلق وجود الفعل ) يعني الانبات ( به ليس هو التشبيه ) المصطلح

( الذي يفاد بكأن والكاف ونحوهما ) كالمثل والنظير والشبيه ومشتقاتها ( وانما هو ) اي تشبيه الربيع بالقادر ( عبارة عن الجهة التي راعاها المتكلم حين اعطى الربيع حكم القادر في اسناد الفعل اليه ، وهو ) اى تشبيه الربيع بالقادر ( مثل قولنا شبه ما بليس ، فرفع بها ) اى بما ( الاسم ونصب بها الخبر ، فان الغرض ) من هذا التشبيه ايضاً ليس التشبيه المصطلح الذي يفاد بكأن والكاف ونحوهما ، بل الغرض ( به تقدير ) اى فرض واعتبار ( قدروه ) اى فرضوه واعتبروه ( في نفوسهم ) اى النحويين ( وجهة راعوها في اعطاء ما حكم ليس في العمل ) وفي بعض الأحكام الأخر ( كقولهم « عيشة راضية » فيما بني للفاعل ) يعني راضية مبنى للفاعل ( واسند الى المفعول به ) اى الى الضمير المستتر الراجع الى العيشة ( اذ العيشة مرضية ) فليس المراد اسناد راضية الى العيشة ، كما توهمه بعض من لا خبرة له بأمثال هذه المباحث الدقيقة ، لأن الاسناد الى المبتدأ واسطة بين الحقيقة والمجاز ، وهكذا في الأمثلة الآتية .

فتحصل مما ذكرنا ان الشاهد في اسناد راضية الى الضمير المستتر الراجع الى العيشة ، لأنها جعلت فاعلا وقد كان في الأصل مفعولا بها لأنها مرضي بها ، والحاصل ان المرضي بها جعلت راضية ثم اسند ما بني للفاعل - اعني راضية - اليها . وبعبارة اخرى : جعل المفعول معنى فاعلا لفظا .

هذا ما يقتضيه عبارة الكتاب ، ولكنه ليس بالمرضي عند الجميع .
قال في خاتمة المصباح : النسبة قد يكون معناها انها ذو شيء وليس بصنعة له ، فتجيء على فاعل نحو دارع ونابل وناشب وتامر لصاحب

الدرع والنبل والنشاب والتمر ، ومنه « عيشة راضية » . انتهى .

وقال في الكشاف في قوله تعالى « فهو في عيشة راضية » ان راضية منسوبة الى الرضا كالدارع والنابل ، والنسبة نسبتان نسبة بالحرف ونسبة بالصيغة ، او جعل الفعل لها مجازاً وهو لصاحبها . انتهى .

والى النسبة بالصيغة يشير ابن مالك بقوله :

ومع فاعل وفعال فعل　　　في نسب اغنى عن اليا فقبل

( وسيل مفعم في عكسه ) اى فيما للمفعول واسند الى الفاعل ( اذ المفعم اسم مفعول من افعمت الاناء ) بمعنى ( املأته ) فالمفعم هو المملوء والسيل هو المالئ ( وقد اسند ) المبنى للمفعول - اعنى المفعم - ( الى الفاعل ) اعنى الضمير المستتر فيه الراجع الى السيل . وبعبارة اخرى : جعل ما هو الفاعل في المعنى ، اى في الأصل وهو السيل نائباً عن الفاعل لفظاً ( وشعر شاعر في ) اسناد ما بنى للفاعل - اعني شاعر - الى الضمير الراجع الى ( المصدر ) اعني الشعر ( والأولى أن يمثل بنحو جد جده ) مما هو صريح في المصدرية كقوله :

سيذكرني قومي اذا جد جدهم　　　وفي الليلة الظلماء يفتقد البدر

( لأن الشعر ) في المثال ( وان كان على لفظ المصدر فهو بمعنى المفعول لا بمعنى تأليف الشعر ) حتى يكون مصدراً .

فهو نظير ما قاله محشي التهذيب في العكس المستوي ، وهذا نصه : واعلم ان العكس كما يطلق على المعنى المصدري المذكور كذلك يطلق على القضية الحاصلة من التبديل ، وذلك الاطلاق مجازي من قبيل اطلاق اللفظ على الملفوظ والخلق على المخلوق . انتهى .

فالشعر في المثال بمعنى المشعور ( فيكون ) المثال ( من قبيل

« عيشة راضية ») اى من قبيل ما بنى للفاعل واسند الى المفعول به على حسب المتبادر العرفي ، ولا اقل من الاحتمال بخلاف جد جده ، فانه ليس فيه هـذا الاحتمال ، فما ليس فيه الاحتمال اولى مما فيه الاحتمال ، لمـا هو معروف عندهم من انه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال . فتأمل .

( وحقيقته ) اى حقيقة معنى المراد من المثال ونظائره ( ماذكره الامام المرزوقي ان من شأن العرب ) اي ديدنهم وسجيتهم وحالهم ( ان يشتقوا من لفظ الشيء الذي يريدون المبالغة في وصفه ما يتبعونه به تأكيداً وتنبيها على تناهيه في معناه ) اي في ماهيته وجنسه ( ومن ذلك قولهـم « ظل ظليل » و( داهية دهياء ) ودهواء » اي داهية عظيمة ( وشعر شاعر ) .

قال في المجمع : الداهية النائبة العظيمة النازلة ، والجمع الدواهي ، وهي فاعل من دها الأمر يدهاه اذا نزل به ، ودواهي الدهر عظيم نوبه ، وعن ابن السكيت دهية داهيه دهياء ودهواء ايضاً وهي توكيد بها ، وفي الخبر « كان رجلا دهياء » اى فطناً جيد الرأى ، وفي الصحاح الدهي ساكنة الهاء الفكر وجودة الرأي - انتهى .

وبهذا المعنى ورد قولهم « دهاة العرب اربعة » .

( فائدة ) قال في المصباح : والشعر العربى هو النظم الموزون ، وحده ما تركب تركبا متعاضداً كان مقفى موزوناً مقصوداً به ذلك ، فما خلا من هذه القيود او من بعضها فلا يسمى شعراً ولا يسمى قائله شاعراً ، ولهذا ما ورد في الكتاب او السنة موزوناً فليس بشعر لعدم القصد او التقفية ، وكذلك ما يجرى على ألسنة بعض الناس من

غير قصد ، لأنه مأخوذ من شعرت اذا فطنت وعلمت ، وسمى شاعراً لفطنته وعلمه به ، فاذا لم يقصده فكأنه لم يشعر به - انتهى .

وقال في المجمع : قوله « وما علمناه الشعر وما ينبغي له » قال المفسر يعني قول الشعر وصنعة الشعر ، اى ما اعطيناه العلم بالشعر وما ينبغي له ان يقول الشعر من عنده ، حتى اذا تمثل ببيت شعر جرى على لسانه مكسراً كما روى عن الحسن « ع » ان رسول الله « ص » كان يتمثل بهذا البيت « كفى الاسلام والشيب للمرء ناهيا » فقيل له : يا رسول الله انما قال كفى « الشيب والاسلام للمرء ناهياً » .

وعن عائشة قالت : كان رسول الله « ص » يتمثل ببيت اخى بنى قيس

ستبدى لك الايام ما كنت جاهلا ويأتيك بالاخبار ما لم تزود

فيقول « ص » « ويأتيك ما لم تزود بالاخبار » فيقال له : ليس هكذا ، فيقول انى لست شاعراً .

قال المفسر : وقيل معنى الآية وما علمناه الشعر بتعليم القرآن وما ينبغي القرآن ان يكون شعراً ، فان نظمه ليس بنظم الشعر ، وقد صح عنه « ص » انه كان يسمع الشعر ويبحث عنه ، وانه « ص » كان يقول « ان من الشعر لحكمة » وحكايته مع حسان بن ثابت مشهورة . وفي الحديث وقد سئل من اشعر الشعراء ؟ فقال « ص » ان القوم لم يجروا في حلبة تعرف الغاية عند قصبتها ، فان كان ولا بد فالملك الضليل » يعنى امرأ القيس ، سماه ضليلا لأنه ضل عن طريق الهداية ، وفي القاموس هو سليمان بن حجر - انتهى كلام مجمع البحرين .

( ونهاره صائم في ) اسناد ما بنى للفاعل الى ( الزمان ) لمشابهته الفاعل الحقيقي في ملابسته لكل منهما ( ونهر جار في ) اسناد ما بنى

للفاعل الى ( المكان ) اى النهر ، اى الحفرة التى يكون المـاء فيها ( وبنى الأمير المدينة في ) اسناد ما بنى للفاعل الى ( السبب الآمر ) اى الامير ، لأن البناء فعل العملة والأمير سبب وآمر ( وضربه التأديب في ) اسناد ما بنى للفاعل الى ( السبب الغائى ) لأن العلة الغائية للضرب وسببه التأديب ، وهو مشابه للفاعل الحقيقى في توقف وجود الفعل عليه ( ومثله يوم يقوم الحساب ، اى اهله لأجله ) فأسند يقوم الذى بنى للفاعل - اعنى اهل الحساب - الى السبب الغائى - اعنى الحساب -

والقرينة في جميع الأمثلة المذكورة الاستحالة العقلية ، وسيأتى بيانها - اى الاستحالة العقلية - الا في السبب الآمر ، فان القرينة فيه الاستحالة العادية ويأتى بيانها ايضاً ، والعلاقة في الجميع الملابسة والملازمة بمعنى مشابهة الفاعل المجازى للفاعل الحقيقى في توقف الفعل بكل منهما حسب ما اوضحناه ، فتدبر ولا تغفل .

وسيأتى في بحث المجاز العقلي نقل قوله « وله ملابسات شتى » الى آخر الأمثلة من الكشاف مع شيء زائد فانتظر .

( و ) اعلم انه ( قد خرج من تعريفه ) اي المصنف ( للاسناد المجازى امران : احدهما وصف الفاعل او المفعول ) المعنويين ( بالمصدر ) والمراد من الوصف اثبات المصدر مطلقاً ، سواء كان بطريق الوصف الاصطلاحي ( نحو « رجل عدل » ) ام لا نحو ( « وانما هي اقبال وادبار » ) والمثالان كلاهما لوصف الفاعل المعنوي بالمصدر ، فلا تغفل ( على ما مر ) بيان خروجهما في تحقيق تعريف الاسناد الحقيقى من ان المراد من لفظ ما في التعريف عبارة عن الملابس - اي الفاعل او المفعول اللفظيين - والمسند اليه في المثالين ليس كذلك .

واما وجه خروجهما عن تعريف الاسناد المجازي فلأن الاسناد فيهما ليس الى غير ما هو له ، وذلك واضح لا يحتاج الى البيان ، فلا يشملهما تعريف الاسناد المجازي مع انهما مجاز عقلي ، نص عليه الشيخ في دلائل الاعجاز على ما تقدم كلامه مفصلا .

وليعلم انه كان المقصود من البحث في هذا الأمر هناك عدم اطراد تعريف الحقيقة العقلية ، وههنا يكون المقصود منه عدم انعكاس تعريف المجاز العقلي ، فلا تكرار .

( و ) الأمر ( الثاني ) من الأمرين اللذين خرجا من تعريفه للاسناد المجازي ( وصف الشيء بوصف محدثه ) اى بوصف موجد ذلك الشيء ( وصاحبه مثـل : الكتاب الحكيم ، والأسلوب ) اى الطريق ( الحكيم ) .

قال في المصباح : والاسلوب بضم الهمزة الطريق والفن ، والحكيم مشتق من الحكمة ، وهي كمـا قال فيه ما تمنع صاحبها من اخلاق الأرذال .

وقال في المجمع : ومن اسمائه تعالى الحكيم ، وهو القاضي ، فالحكيم فعيل بمعنى فاعل ، او هو الذي يحكم الأشياء ويتقنها ، فهو فعيل بمعنى مفعل ، او ذو الحكمة وهي معرفة افضل الأشياء بأفضل العلوم ، ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها حكيم . انتهى .

وانما خرج ذلك ( فان المبنى للفاعل ) اى لفظ الحكيم الذي هو وصف لمحدث الكتاب والأسلوب ( قد اسند ) بالاسناد الناقص الوصفي ( الى المفعول ) اى الكتـاب والأسلوب ( لكن لا الى المفعول الذى يلابسه ذلك المسند ) اى الحكيم ، فانه لا يقع الكتاب ولا الأسلوب

مفعولا للفظ الحكيم ولا لشيء مما يشتق من مادته ، فلا يقال مثلا حكم الكتاب على ان يكون الكتاب مفعولا لحكم ( بل ) يلابسه ، اى المفعول اى الكتاب والأسلوب ( فعل آخر من افعاله ) اى افعال محدث المفعول وصاحبه ( مثل انشأت الكتاب ) او انشأت الأسلوب ، فانه يصح وقوع الكتاب والأسلوب مفعولا لأنشأت ، وهو فعل من افعال محدث الكتاب والأسلوب وصاحبهما .

( و ) انما قلنـا خرج المثالان - اعنى الكتاب الحكيم والاسلوب الحكيم - لأن ( كلامه ) اى تعريفه للاسناد المجازي ( ظاهر في ان المفعول الذي يكون الاسناد اليه مجازاً يجب ان يكون مما يلابسه ذلك المسند ) اى الحكيم مثلا لا فعل آخر من افعال محدث المفعول وصاحبه - فتأمل جيداً ، فان المقام مما يتحير فيه الافهام .

( وكذا ) خرج من تعريفه للاسناد المجازى ( ما اسند ) المبنى للفاعل ( الى المصدر الذي يلابسه فعل آخر من افعال فاعله ) وصاحبه ( نحو « الضلال البعيد » و« والعذاب الأليم » ، فان البعيد انما هو ) الشخص ( الضال ) المتباعد عن الطريق ، لا المصدر - اعنى الضلال - ( و ) كذلك ( الأليم ) بمعنى المؤلم انما ( هو المعذب ) بتشديد للانسان الخارج عن طاعة الله الجليل ( فوصف به ) اى بكل واحد من البعيد والأليم ( فعله ) اي فعل الشخص الضال والمعذب ، فيكون كل واحد من المثالين ( مثل جدجده ) في انه اسند المبنى للفاعل الى المصدر ، لكن لا الى مصدر نفسه بل الى مصدر آخر يلابسه فعل آخر من افعال فاعله ، فيقال « ضل الفاسق ضلالا وعذبه عذاباً » ( كذا في الكشاف ، وظاهر ان هذا المصدر ) اعنى الضلال والعذاب ( ليس مما يلابسه ذلك المسند )

اى البعيد والأليم ، اى ليس ذانك المصدران مصدرين لهذين المسندين .

قال في الكشاف في سورة ابراهيم : فان قلت : فما معنى وصف الضلال بالبعد ؟ قلت : هو من الاسناد المجازى ، والبعد في الحقيقة للضال ، لأنه هو الذى يتباعد عن الطريق ، فوصف به فعله كما تقول جد جده .

وقال في سورة البقرة : يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع ، ووصف العذاب به نحو قوله ( تحية بينهم ضرب وجيع ) وهذا على طريقة قولهم « جدّ جده » والالم في الحقيقة المؤلم كما ان الجد للجاد . انتهى
وذكر المحشي تمام البيت هكذا :

أمن ريحانة الداعي السميع    يؤرقني واصحابي هجوع
وسوق كتيبة دلفت لأخرى    كأن زهاءها رأس صليع
وخيل قد دلفت لها بخيل    تحية بينهم ضرب وجيع

ثم قال : البيت لعمرو بن معد يكرب صاحب ريحانة اخت دريد بن الصمة ، التمس منه زواجها فأجابه ومطله ، وقيل ريحانة اسم موضع بعينه ، والسميع المسمع على اسم المفعول او المسموع او المسمع على اسم الفاعل او السامع واصل فعيل ان يكون بمعنى فاعل كعليم ، وكذا ما جاء بمعنى مفعول كجريح وقتيل ، وندر من الرباعى بمعنى مفعل اسم فاعل كوجيع وبمعنى مفعل اسم مفعول كسميع يعني مسمع اسم مفعول ، وكثر سماعاً بمعني مفاعل كجليس وشريك ، وسميع مبتدأ خبره يؤرقني ، اي هل داعي الشوق من ريحانة يسهرني والحال ان اصحابى نيام ، والاستفهام للتعجب ، « وسوق كتيبة » عطف على الداعي او على ضمير يؤرقني ، والكتيبة الجماعة المنضمة المنتظمة ، ودلف دلفاً من باب تعب مشى بتؤدة ، وقيل

تقدم واسرع كأن زمامها اى مقدارها ، والصليع الذي لاشعر فيه ، ولعله شبها بذلك الرأس في التجرد والانكشاف والظهور والتمام ، كما يقال جيش اقرع وألف اقرع ، اى تام مجازاً ، وخيل اى واصحاب خيل قد تقدمت لها بمثلها ، والتحية الدعاء بالحياة ، فأخبر عنها بالضرب الوجيع على سبيل التهكم ، وضمير « بينهم » للخيل بمعنى الجيش ، وانتقل من ذكر ريحانة الى الحرب لانه كان اغار على دريد في طلبها - انتهى .

والغرض من نقل الحاشية بطولها معرفة مجيئ وزن فعيل بمعنى مفعل ، اى بمعنى اسم الفاعل من باب الافعال ، كما قلنا ان الأليم بمعنى المؤلم . وفي خاتمة المصباح تصريح بذلك فراجع ان شئت

( ويمكن الجواب عن الأول ) اى عن نحو « رجل عدل » و « انما هي اقبال وادبار » ( بأنه عنده ليس بمجاز ، كما انه ليس بحقيقة ) كما تقدم منه ذلك في بحث الحقيقة العقلية .

وحاصل الجواب في المقامين : ان قول الشيخ ليس حجة على المصنف اذله رأي غير رأى الشيخ ، لأن الظاهر منه انه اختار ماذهب اليه الزمخشري من ان الاسناد الى المبتدأ ليس بحقيقة ولا بمجاز ، وذلك لأنه قال في قوله تعالى « ختم الله على قلوبهم » يجوز ان يستعار الاسناد في نفسه من غير الله تعالى الله جل شأنه ، فيكون الختم مسنداً الى اسم الله على سبيل المجاز وهو لغيره تعالى ' تفسير هذا أن للفعل ملابسات شتى يلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والمسبب له ، فاسناده الى الفاعل حقيقة ، وقد يسند الى هذه الأشياء على طريق المجاز المسمى استعارة وذلك لمضاهاتها للفعل في ملابسة الفعل كما يضاهي الرجل الأسد في

جرأته ، فيستعار له اسمه فيقال في المفعول به « عيشة راضية » و « ماء دافق » وفي عكسه « سيل مفعم » وفي المصدر « شعر شاعر » و « ذيل ذائل » وفي الزمان « نهاره صائم » و « ليله قائم » وفي المكان « طريق سائر » و « نهر جار » واهل مكة يقولون « صلى المقام » وفي المسبب « بنى الأمير المدينة » و « ناقة ضبوث وحلوب » قال الشاعر :

فلا تسأليني واسألي عن خليقتي     اذا ردعا في القدر من يستعيرها

فكانوا قعوداً فوقها يرقبونها     وكانت فتاة الحي من يعيرها

فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة او الكافر ، إلا ان الله سبحانه لما كان هو الذى اقدره ومكنه اسند اليه الختم كما يسند الفعل الى المسبب - انتهى .

وقال في قوله تعالى « فما ربحت تجارتهم » فان قلت : كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لأصحابها ؟ قلت : هو من الاسناد المجازى ، وهو ان يسند الفعل الى شيء يتلبس بالذى هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترين - انتهى .

فالمفهوم من اقتصاره في الموضعين على ذكر الفعل ان الحقيقة والمجاز من صفات اسناد الفعل الى ملابسه ، وألحق به ما هو في معناه لأنه في معناه ، وبقى الاسناد الى المبتدأ خارجا عنهما .

قال بعض المحققين : وقد وجه هذا المذهب بأن الفعل مشتمل على النسبة ، فان اعتبر ان النسبة نسبة في مكانها فسميت حقيقة او في غير مكانها فسميت مجازاً ، أما المشتق في نحو « زيد ضارب » فنسبته الى ضميره يوصف بهما بخلاف نسبته الى المبتدأ لكونها خارجة عنه ، وكذا الجملة الفعلية في نحو « زيد يضرب » ، فان النسبة بين اجزائها يوصف بهما دون

نسبتها الى المبتدأ لما ذكر ، والمصدر لقوة اقتضائه النسبة صار في حكم مادخلت النسبة في مفهومه ، والنسبة التعليقية في الأفعال وما في معناها ملحقة بالاسنادية وان كانت خارجة عن مدلولاتها - انتهى.

( و ) يمكن الجواب ( عن الثانى بأن الملابسة ) اى ملابسة المسند لما اسند اليه ( اعم من ان يكون بواسطة حرف او بدونها ، وهذه الصورة ) اى الأمثلة المذكورة في الأمر الثاني ( من قبيل الأول ) اى من قبيل ما يكون بواسطة حرف ( اذ الأصل هو حكيم في اسلوبه وكتابه وبعيد وأليم في ضلاله وعذابه ، فتكون ) جميع هذه الصور ( مما بني للفاعل واسند الى المفعول بواسطة حرف ) فتكون مما يلابسه نفس هذا المسند لافعل آخر من افعال فاعله ( فتأمل ) جيداً ( وقس عليه نظائره ) مما اسند فيه المبنى للفاعل الى المفعول ، لكن لا الى المفعول الذى يلابسه ذلك المسند بل فعل آخر من افعال فاعله .

( والمعتبر عند صاحب الكشاف ) غير ما هو المعتبر عند الجمهور ومنهم المصنف ، فان المعتبر عندهم - كما يظهر من قوله في المتن « وهو اسناده الى ملابس له غير ما هو له » ملابسة الفاعل المجازى للفعل أو ما هو في معناه ، ولاجل ذلك ورد عليهم النقض بالصور المذكورة ، فاحتاجوا في التفصى عنه الى تعميم الملابسة بحيث تشمل ما هو بواسطة حرف على ما اجاب به الشارح ، وأما صاحب الكشاف فالمعتبر عنده ( تلبس ما اسند اليه الفاعل ) اى تلبس الفاعل المجازى ( بفاعله الحقيقي ) مطلقا اى سواء تلبس ذلك الفاعل المجازي بالفعل او ما هو في معناه ام لا ( لأنه ) اى صاحب الكشاف ( قال ) كما نقلناه عنه آنفاً : ان ( المجاز العقلى ان يسند الفعل ) او ما هو في معناه ( الى شيء ) يتلبس بالذي

هو له كتلبس التجارة ) وهي فاعل مجازى ( بالمشترين ) الذين هم الفاعل الحقيقى للربح ( في قوله تعالى « فما ربحت تجارتهم » ) لأن الربح قائم بهم والتجارة سبب له ، والملابسة بين المشترين والتجارة واضحة لاتحتاج الى البيان ، فعلى مذهبه لايرد عليه نقض بالصور المذكورة حتى يحتاج الى التفصي عنه ، لأن الملابسة المعتبرة عنده موجودة فيها ، اذ الفاعل المجازى - اعنى الضمير المستتر في الحكيم الراجع الى الكتاب والأسلوب متلبس بالفاعل الحقيقى ، اعنى موجد الكتاب والاسلوب ومنشئهما ، وكذلك الضمير الراجع الى الضلال والعذاب ، فانه متلبس بالضال والمعذب فتأمل جيداً.

( ولك ان تجعل امثال هذا ) اى قوله تعالى « فما ربحت تجارتهم » ( من قبيل الاسناد الي السبب ) لأن التجارة سبب للربح .

واحتمل بعضهم ان تكون هذا إشارة الى ما ذكر في الأمر الثاني من الأمثلة الأربعة ، ثم استشكل فيه بأنه خلاف مايتبادر من ظاهر العبارة ، مع انه لا يصح الا في المثالين الأخيرين. فان الضلال سبب للبعد والعذاب سبب للالم ، اما الأولين فلا يتمشى فيه هذا التوجيه . فتأمل

( فان قيل : كثيراً ما يطلق المجاز العقلى على ما ) لا يتضمن نسبة تامة كالامثلة الآتية . والحال انه ( لايشمله هذا التعريف ) اى تعريف المصنف للمجاز العقلى ، لأنه جعل الجنس فيه الاسناد ، وهو عبارة عن النسبة التامة فلا يشمل ماليس فيه تلك النسبة ، فلا يكون التعريف جامعاً

والحاصل انه يخرج ( من ) تعريف المصنف النسب الناقصة ، سواء كانت اضافية ( نحو قوله تعالى ) « وان خفتم ( شقاق بينهما ) فابعثوا حكماً من اهله وحكماً من اهلها » الآية .

قال في المصباح : شاقه مشاقة وشقاقا خالفه ، وحقيقته ان يأتي كل منهما ما يشق على صاحبه ، فيكون كل منهما في شق غير شق صاحبه

وقال ايضاً : بين ظرف مبهم لايتبين معناه الا باضافتـه الى اثنين فصاعـداً ، او ما يقوم مقام ذلك كقوله تعالى « عوان بين ذلك » ـ انتهى .

( و ) قال في الكشاف : اصله شقاقاً بينهما ، فأضيف الشقاق الى الظرف على طريق الاتساع ، كقوله « بل ( مكر الليل والنهار » ) واصله بل مكر في الليل والنهار ، او على ان جعل البين مشاقاً والليل والنهار ما كرين على قولهم « نهارك صائم » ، والضمير للزوجين ولم يجر ذكرهما لجرى ذكر ما يدل عليهما وهو الرجال والنساء . انتهى .

( و ) كذلك ( قول الشاعر « ياسارق الليلة اهل الدار » ) اصله ياسارق في الليلة ، وانتصاب اهل الدار بمقدر ، اى احذر اهل الدار ، ويحتمل ان يكون مفعولا او لا سارق ، لأنه يقال سرقه مالا ـ فتأمل .

( و ) كذلك ( قولنا « اعجبني انبات الربيع » و « جري الأنهار » ) اصلهما انبات الله في الربيع وجرى المياه في الأنهار ، هذا هو المعروف بينهم من ان الاضافة في هذه الامثلة الخمسة بمعنى في كما يشعر بذلك ظاهر عبارة الكشاف المذكورة آنفاً ، ولكن قال بعض المحققين : ان المجازية في هذه الأمثلة انما تصح اذا جعلت الاضافة بمعنى اللام ، وأما لوجعلت بمعنى في فلا تكون مجازاً بل حقيقة ، والحاصل انه لابد من النظر لقصد المتكلم ونفس الأمر ، فان كان ما قصده مناسباً بحسب نفس الأمر فحقيقة

والا فمجاز . فتأمل جيداً .

( و ) كذلك ايقاع الفعل على غير ماحقه ان يقع عليه ( نحو قوله تعالى « ولا تطيعوا أمر المسرفين » ) فانه اوقع الاطاعة على الأمر ، وحقها الايقاع على ذي الأمر ، لأنه هو المفعول به حقيقة ، فالأصل ان يقال ولا تطيعوا المسرفين في امرهم .

( و ) كذلك ( قولنا « نومت الليل » و « اجريت النهر » ) اذ الأصل فيهما نومت فلاناً في الليل واجريت الماء في النهر ( وما اشبه ذلك ) المذكور من الأمثلة ( من النسب ) الناقصة ( الاضافية والايقاعية ) فجميع هذه الصور لايشملها هذا التعريف ، لما ذكرناه آنفاً ، فالتعريف غير جامع وذلك ظاهر.

( فالجواب : ان ) ما قيل من ان كثيراً ما يطلق المجاز العقلي على الأمثلة المتقدمة واشباهها حق لاغبار عليه ، وذلك لأن ( المجاز العقلي اعم من ان يكون في النسبة الاسنادية التامة ( او غيرها ) اى النسب الناقصة الاضافية والايقاعية ( فكما ان اسناد الفعل الى غير ما حقه ان يسند اليه مجاز كذلك ايقاعه على غير ما حقه ان يوقع عليه ، واضافة المضاف الى غير ما حقه ان يضاف اليه ، لأنه جاز موضعه الأصلي ف ) التعريف ( المذكور في ) هذا ( الكتاب إما تعريف للمجاز العقلي في الاسناد خاصة ) فالتعريف غير جامع والاشكال وارد لامدفع له بوجه من الوجوه ( او ) التعريف المذكور في الكتاب ( لمطلقه ) اى لمطلق المجاز العقلي ، سواء كان في النسبة التامة التي يدل عليها الكلام صريحاً او في النسبة الناقصة المستلزمة للنسبة التامة ، فيكون الاسناد الذى جعل جنساً في التعريف من قبيل اطلاق المقيد على المطلق ، كاطلاق المرسن على الأنف او من قبيل ذكر الخاص وارادة العام على ما يأتي في البيان انشاء الله تعالى

والى اجمال ما فصلنا يشير بقوله : ( باعتبار ان يجعل الاسناد المذكور في التعريف اعم من ان يدل عليه الكلام بصريحه كما مر ) في قوله « عيشة راضية » ، و « سيل مفعم » الى آخر الامثلة المتقدمة في المتن ( او يكون ) الكلام ( مستلزماً له ) اى للاسناد ( كما في هذه الأمثلة ) فانها وان لم تكن اسنادات صريحة لكنها مستلزمة لها ، فقوله تعالى « شقاق بينهما » مستلزم لقولنا البين مشاقق ، و « مكر الليل والنهار » مستلزم لقولنا والليل والنهار ماكران ، و « ياسارق الليلة » مستلزم لقولنا الليلة مسروقة ، و « لا تطيعوا امر المسرفين » مستلزم لقولنا الأمر مطاع .

والى هذا الاستلزام اشار بقوله ( فانه جعل فيها البين شاقاً والليل والنهار ما كرين والليلة مسروقة والأمر مطاعاً ) وقس على ذلك باقي الامثلة ، فقل ان قولنا « انبات الربيع » مستلزم لقولنا الربيع منبت ، و « نومت الليل » مستلزم لقولنا منوم ، و « جرى الأنهار » مستلزم لقولنا الأنهار جارية ، و « اجريت النهر » مستلزم لقولنا النهر مجرى .

( وكذا فيما جعل الفاعل المجازى تميزاً ) اذ يجوز جعل الفاعل تميزا ، سواء كان فاعلا حقيقياً كما في الألفية .

والفاعل المعنى انصبن بأفعلا مفضلا كأنت اعلا منزلا

اذ معناه انت اعلا منزلك ، او فاعلا مجازياً ( كقوله تعالى ) في سورة الفرقان ( « اولئك شرمكاناً واضل سبيلا » ) وذلك ( لأن التمييز في الأصل فاعل ) اذ اصله كما قال في الكشاف مكانكم شر من مكانه وسبيلكم اضل من سبيله ، وفي طريقته قوله تعالى « هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه » الآية ، ويجوز ان يراد بالمكان الشرف والمنزلة وان يراد الدار والمسكن ، كقوله تعالى « أي الفريقين خير مقاماً

واحسن نديا » ووصف السبيل بالضلال من الاسناد المجازي - انتهى

وقال في سورة المائدة : جعلت الشرارة للمكان ، وهي لأهله ، وفيه مبالغة ليست في قولك « اولئك شر واضل » لدخوله في باب الكناية التي هي اخت المجاز - انتهى ، فتأمل .

( توضيح ) قال السيوطي في شرح قول الناظم « ممن انت خير » اصله اخير ، ولا يكاد يستعمل ، ومما جاء منه « بلال اخير الناس ، وابن الأخير» . وكذا شر ومما جاء منه على الأصل على قراءة ابي قلابة « سيعلمون غداً من الكذاب الأشر » انتهى ( فتدبر فانه بحث نفيس )

قال في المجمع : شيء نفيس يتنافس فيه ويرغب ، وهذا شيء نفيس اي جيد في نوعه ، ومنه « جارية نفيسة » ، ونفس الشيء بالضم نفاسة اى صار مرغوباً فيه ، ونافست في الشيء منافسة ونفاساً اذا رغبت فيه على وجه المباراة في الكرم ، ومثله التنافس في الشيء ، ومنه « تنافسوا في زيارة الحسين » - انتهى

( واعلم ان هذا المجاز قد يدل عليه ) الكلام ( صريحاً كما مر ) في الأمثلة المذكورة في المتن ( وقد يكون كناية ، كما ذكروا في قولهم « سل الهموم » انه من المجاز العقلي ، حيث جعل الهموم محزونة بقرينة اضافة التسلية اليها ) اى ايقاع التسلية علي الهموم ، فان ايقاع التسلية عليها مجاز ، لأن التسلية في الأصل تقع على الشخص المهموم لا على الهموم العارضة عليه . ثم فيه الكناية عن كون الهموم حزينة ، اذ لا يسلى الا الحزين ، ففي هذه النسبة الايقاعية المجازية كناية عن نسبة ما للفاعل الى المفعول بالواسطة ، اى الهموم ، اذ يقال حزن فلان لهمومه او في همومه .

فتحصل مما تقدم : ان المجاز العقلي لا يضر في الاسناد المصرح به في

الكلام ، بل قد يكون في الاسناد الذي يستلزمه الكلام ولو على سبيل الكناية كما اوضحناه لك ( فافهم وقس ولا تقتصر على ما يفهم من ظاهر كلام السكاكي والمصنف ) من اختصاص المجاز العقلي بالاسناد ، اما انفهام ذلك من كلام المصنف فقد بيناه آنفاً من انه جعل الجنس في التعريف الاسناد والظاهر منه الصريح ، وأما انفهامه من كلام السكاكي فلأنه عرف المجاز العقلي كما يأتي بعيد هذا بأنه « الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم » ، والظاهر منه الكلام الاصطلاحي ، وهو ما تركب من كلمتين بالاسناد . لا الكلام اللغوي ، وذلك لأن المناسب لأهل الاصطلاح ان يريد من اللفظ ما هو المراد منه عند اهل الاصطلاح . فتدبر جيداً .

( وقولنا في التعريف ) اي في تعريف المجاز ( بتأول يخرج نحو ما مر من قول الجاهل ) بأن لامؤثر في الوجود الا الله القادر الحكيم ( انبت الربيع البقل ) حالكون ذلك القائل الجاهل ( رائياً ) اي معتقداً وجود ( الانبات من الربيع ) الذي هو زمان الانبات لاموجده ( فهذا الاسناد ) اي اسناد الانبات الى الربيع ( وان كان ) في الواقع ونفس الامر ( الى غير من هو له ) لأن من هو له في الواقع ونفس الأمر هو الله القادر الحكيم جل جلاله ( لكن لاتأول فيه ، لأنه ) اي اسناد الانبات الى الربيع ( مراده ) اي الجاهل ( ومعتقده ) كما هو الشأن في اكثر معتقدات الجهلة ، والعوام كالانعام حيث لا ينظرون الى الأمور الا الى ظاهرها غافلين عن حقائقها

( وكذا ) قوله ( « شفى الطبيب المريض » ونحو ذلك مما يطابق الاعتقاد دون الواقع ) ونفس الامر ، كقوله « احرقت النار الحطب » و « قطع السكين الرقبة » و « هلك السم فلاناً » .

( ويخرج ) بقوله بتأول ( ايضاً الأقوال الكاذبة ) اي كقولك « جاء

زيد » وانت تعلم انه لم يجيء ، فان اسناد الفعل فيه وان كان الى غير ما هو له لكنه ليس بمجاز ( فانه لاتأول فيه ) لما تقدم في تعريف الحقيقة من ان الكاذب لا ينصب قرينة على خلاف ما يدل عليه ظاهر كلامه ، بل يسعى ويجد لترويجه ولو بالأيمان الفاجرة ، كما هو الحال عند الكذابين .

( فان قلت : اى سر في بيان فائدة هذا القيد ) اى بتأول ( وليس هذا من عادته في هذا الكتاب ؛ ثم اي سر في التعرض لاخراج نحو قول الجاهل دون الاقوال الكاذبة ، وهذا القيد يخرجهما جميعاً ؟ ) .

( قلت : السرفيه ان صاحب المفتاح عرف المجاز العقلي بأنه الكلام المفاد به خلاف ماعند المتكلم من الحكم فيه ) اى في الكلام ( لضرب من التأول افادة للخلاف لابواسطة وضع ) سيأتى انه احتراز عن المجاز اللغوي لأنه بواسطة الوضع ، لأنه ـ كما يأتي في علم البيان ـ الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له « نحو « جاءني اسد يرمي » .

( وقال ) ما حاصله : ( انما قلت خلاف ما عند المتكلم دون ما عند العقل لئلا يمتنع طرده ) اى طرد تعريف المجاز ، اى ما نعيته ( بمثل قول الدهرى ) عن اعتقاد كفر او جاهل غيره ( انبت الربيع البقل ) لأنه لا يسمى مجازاً وان كان بخلاف ما عند العقل ، فلو قال خلاف ما عند العقل ولم يقل خلاف ما عند المتكلم لدخول هذا في تعريف المجاز وليس منه ، فلم يكن التعريف مانعاً .

( و ) قال ايضا : لئلا يمتنع ( عكسه ) اى عكس التعريف ، اى جامعيته ( بمثل قولنا كسى الخليفة الكعبة ) وهزم الأمير الجند ، فانهما من اقسام المجاز لأنهما من قبيل بنى الأمير المدينة ، فلو قال في تعريف المجاز

خلاف ما عند العقل لخرجا عن التعريف ( اذ ليس في العقل امتناع ان يكسو الخليفة نفسه الكعبة ) من دون ان يأمر احداً من غلمانه ، ولاان يهزم الأمير وحده الجند من دون ان يستعين بأحد من جنوده ، فحينئذ يكون التعريف غير جامع .

ثم قال : ( وانما قلت لضرب من التأول ليحترز به ) اى بقيد التأول ( عن الكذب ) اى عن مثل قولك « جاء زيد » وانت تعلم انه لم يجيء ، فانه كما تقدم آنفاً ليس بمجاز مع كونه لاتأول فيه ، لما قلنا من ان الكاذب لاينصب قرينة على خلاف ما يدل عليه ظاهر كلامه ، بل يسعى ويجد كل الجد لترويجه وتمشيه ولو بالأيمان الفاجرة ، كما هو دأب الكذابين .

وقال ايضا : وانما قلت افادة للخلاف لابواسطة وضع ليحترز به عن المجاز اللغوى في صورة ، وهي اذا ادعى ان انبت موضوع لاستعماله في القادر المختار او وضع لذلك - انتهى خلاصة كلام صاحب المفتاح

( واعترض عليه المنصف ) في الايضاح ( بأنا لانسلم بطلان طرده بما ذكر ) اى بقول الجاهل « انبت الربيع البقل » ونحوه ( لخروجه ) اى قول الجاهل ( بقوله لضرب من التأول ) لما تقدم آنفاً من ان هذا الاسناد وان كان الى غير ما هو له لكن لاتأول فيه ، لأنه مراده ومعتقده ، وكذلك سائر ما ذكرناه من الأمثلة ، فحينئذ لابأس في ان يقول « خلاف ما عند العقل » اذ لايبطل طرد التعريف بذلك .

( و ) كذلك ( لا ) نسلم ( بطلان عكسه بما ذكر ) اى بمثل قولنا « كسى الخليفة الكعبة » و « هزم الأمير الجند » ( لأن المراد بخلاف ما عند العقل خلاف ما في نفس الأمر ) والواقع ( لأن معنى ما عند العقل ما

يقتضيه العقل ) ويحكم بو قوعه عرفاً وعادة ويعده حسنا ( ويرتضيه ) ولا يقبحه عرفا وعادة ولا يعده مستهجناً ( لا ما يحضر عنده ) اي عند العقل ( ويرتسم فيه ) ولو لم يحكم بوقوعه عرفاً ويقبحه عرفا وعادة ويعده مستهجنا ( و ) من المعلوم بديهة ان ( نحو « كسى الخليفة الكعبة » خلاف ما في الامر ) والواقع ، اذ العقل لا يحكم بوقوعه عرفا وعادة ولا يعده حسناً ولا يرتضيه ، بل يقبحه كمال التقبيح ويستهجنه . اذ العقل لا يرضى بأن يعطل الخليفة امور المسلمين ويذهب من دار الخلافة الى مكة لاكساء الكعبة ، ولنعم ماقيل بالفارسية:

شاه رابه بود از طاعت صد ساله عمر

قدر يكساعت عمرى كه در او داد كند.

وكذلك لا يحكم العقل بأن يهزم الامير وحده الجند ، لانه نادر بحيث يلحق بالمحال عادة ( فأشار ههنا ) اي في هذا الكتاب ( الى ان ) قيد ( التأول لايختص بالأقوال الكاذبة كما يتوهم من ) كلام صاحب ( المفتاح ، بل يخرج ) بقيد التأول ( نحو قول الجاهل ايضا ، فلا يبطل طرد تعريفنا بنحو قول الجاهل ) وان قلنا خلاف ماعند العقل .

فظهر سر بيان فائدة هذا القيد وان لم يكن من عادته بيان فائدة القيود في هذا الكتاب ، كما ظهر ايضاً سر تعرضه لاخراج نحو قول الجاهل دون الأقوال الكاذبة ، والحال ان القيد يخرجهما جميعاً ـ فتدبر جيداً

( ولقائل ان يقول : ان مفهوم قولنا ما عند العقل ) مطلق ( ما حصل ) صورته ( عنده وثبت ) امكانه ، سواء حكم بوقوعه ام لا ، وسواء حسنه وارتضاه ام لا ( وهذا ) المعنى ( اعم مما ) وجد ( في نفس الامر ، لامكان تصور ) العقل ( الكواذب ) مع انها لا واقع لها في نفس الامر والواقع .

والحاصل ان النسبة بين ما عند العقل وما في نفس الأمر عموم وخصوص مطلق كالحيوان والانسان ، والعام هو ما عند العقل ( فلا يجوز التعبير به ) اى بما عند العقل ( عنه ) اى عما في نفس الأمر، اذ لا يجوز ان يقال حيوان مثلا ويراد به الانسان ، اذ العام من حيث هو عام لا دلالة له على الخاص الا بالقرينة والمجازية ، وذلك غير جائز في التعريفات ،على ان القرينة غير ظاهرة في المقام .

( وحينئذ ) يندفع الاعتراض الثاني ، وهو دعوى المصنف عدم بطلان العكس بقول الجاهل ، محتجاً بقوله « لان المراد بخلاف ما عند العقل خلاف ما في نفس الأمر » الخ ، كما انه ( يندفع الاعتراض الأول ايضاً ) وهو قوله « انا لا نسلم بطلان طرده » بما ذكر ، لخروجه بقوله « بضرب من التأول » ( اذ لا امتناع في ان يشتمل التعريف على قيدين ) احدهما خلاف ما عند المتكلم ، والثاني لضرب من التأول ( ينفرد كل واحد منهما بفائدة خاصة ) فينفرد القيد الأول - وهو خلاف ما عند المتكلم - بإدخال مثل قولنا كسى الخليفة الكعبة خاصة ، وينفرد القيد الثاني - وهو بضرب من التأول - باخراج الكواذب خاصة ( مع اشتراكهما ) اى القيدين ( في فائدة اخرى ) وهي اخراج قول الجاهل ( يكون حصولها ) اى حصول هذه الفائدة ( من احدهما ) اى من احد القيدين ، وهو خلاف ما عند المتكلم ( قصداً ومن ) القيد ( الآخر ) وهو بضرب من التأول ( ضمناً ، ولايكون هذا ) اى حصول الفائدة الواحدة من كلا القيدين ( تكراراً ) لاختلاف حصول الفائدة منهما من حيث القصدية والضمنية ( فاخراج نحو قول الجاهل ) مشترك فيه ، لأنه ( يمكن ان يسند

الى كل ) واحد ( من ) القيدين ، اعنى ( قوله خلاف ما عند المتكلم و) قوله ( بضرب من التأول ، لكن اسناده الى الأول ) اى خلاف ما عند المتكلم ( اولى ، لأنه السابق في الذكر ، والمقصود بالثاني ) اى بضرب من التأول ( اخراج الكواذب ) فقط ، وان كان يمكن اخراج قول الجاهل به ايضاً .

( وعلى هذا ) اي على امكان اخراج قول الجاهل بضرب من التأول ( كان الانسب ) لصاحب المفتاح ( ان يقول ) في كلامه المتقدم ( ليخرج قول الجاهل مكان قوله لئلا يمتنع طرده ) وانما كان ذلك انسب لأن الظاهر من قوله « لئلا يمتنع طرده » انه لا مخرج لقول الجاهل غير قوله خلاف ما عند المتكلم ، وليس كذلك ، اذ له مخرج آخر وهو قوله « بضرب من التأول » وان كان الأولى اسناد اخراجه الى قوله « خلاف ما عند المتكلم » لكونه السابق في الذكر ( ولكن ) هذا مناقشة في العبارة واللفظ ، و ( المناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود ) اى مقصود السكاكي حسب ما بيناه ( ليست من دأب المحصلين ) اي من عاداتهم .

( فان قلت : ما ذكرت من تقرير كلام المصنف ) قد تحصل منه انه يجوز تعريف المجاز بأنه الكلام المفاد به خلاف ما عند العقل ، ويلزم منه ان يصح تعريفه بأنه اسناد الفعل او ما هو في معناه الى غير ما هو له في نفس الأمر ، بأن يراد من تعريف المصنف في هذا الكتاب غير ما هو له في نفس الأمر ، فالتقرير على هذا الوجه ( مشعر بأن مراده ) في هذا الكتاب من تعريف المجاز ( غير ما هو له عند العقل وفي نفس الامر ، وحينئذ يرد عليه ) اى على تعريف المصنف في هذا

الكتاب انه غير منعكس ، اذ يخرج منه حينئذ بعض انواع المجاز ( نحو قول الجاهل ) المعتقد بأن الانبات فعل الربيع لا فعل الله تعالى ( و ) نحو قول ( المعتزلي ) المعتقد بأن افعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى حسب ما بيناه في اوائل الجزء الاول عند الكلام في السلام في الحمد لله ( لمن يعرف حالهما ) اي اعتقادهما ( انبت الله البقل ) هذا قول الجاهل ( وخلق الله الأفعال كلها ) هذا قول المعتزلي ( و ) كذلك ( اضل الله الكافر ) وانما يقولان هذه الاقوال المخالفة لاعتقادهما ( بالتأول والقصد الى انه اسناد الى ) غير ما هو له اى الى ( السبب ) لأن الله تعالى عندهم سبب لهذه الافعال لا فاعل

وانما خرج ما ذكر من المجازات ( لأنه اسناد الى ما هو له في نفس الأمر ) باعتقاد العالم بالصانع ، والاشعرى على ما بيناه ايضاً في الموضع المذكور .

( وبالجملة ان اراد ) المصنف في هذا الكتاب ( غير ما هو له في نفس الامر فقد خرج عن تعريفه ) للمجاز ( امثال ما ذكر ) من المجازات الثلاثة - اعنى قول الجاهل والمعتزلى المذكور آنفاً - فيكون التعريف غير منعكس ( وان اراد ) غير ما هو له ( عند المتكلم في الظاهر ) اى فيما يفهم من ظاهر كلامه ويدرك من ظاهر حاله ، بأن ينصب قرينة على انه - اي الاسناد - الى غير ما هو له في اعتقاده ، وانما احتمل في تعريفه للمجاز ذلك ( بقرينة ذكره ) اى ذكر قوله غير ما هو له ( في مقابلة الحقيقة ) .

حاصله ان غير ما هو له في تعريف المجاز وقع موقع ما هو له في تعريف الحقيقة ، وقد تقدم ان المراد مما هو له في تعريفها عند

المتكلم في الظاهر ، فيكون المراد في تعريف المجاز غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر وذلك المقابل بينهما ، وحينئذ (فقد خرج نحو ) ما مر في المتن من ( قول الجاهل ) « انبت الربيع البقل » رائياً الانبات من الربيع ، فان هـذا الاسناد وان كان الى غير ما هو له في الواقع لكنه ليس الى غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر لأن الجاهل يراه الى من هو له ( و ) كـذلك خرجت ( الأقوال الكاذبة ) لان الكاذب لا ينصب قرينة على ان الاسناد في كلامه الى غير ما هو له ، بل يجد ويسعى لأن يفهم المخاطب انه الى من هو له فقد خرج هذان القولان ( بقوله « عند المتكلم في الظاهر » وصار قوله « بتأول » ضايعاً ) اى قيداً زائداً في تعريف المجاز ( و ) صار ( اسناد اخراج نحو قول الجاهل ) اى قوله « انبت الربيع البقل ( اليه ) اى الى بتأول كما في المتن ( فاسداً ) .

وبالجملة تعريف المصنف للمجاز إمـا غير منعكس : وذلك اذا اراد غير ما هو له عند العقل وفي نفس الامر ، وإما مشتمل على قيد ضائع وزائد ، وذلك اذا اراد غير مـا هو له عند المتكلم في الظاهر بقرينة ذكره في مقابلة الحقيقة حسب ما اوضحناه ، وكلا الامرين غير جائز في التعاريف .

( قلت ) : لم يرد هذا ولا ذاك ، اي لم يرد خصوص غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر بالمعنى المـذكور في تعريف الحقيقة ولا خصوص غير ما هو له عند العقل وفي نفس الامر ، بل ( اراد بالاسناد الى غير ما هو له ) الاعم منهما ، وهو ( مفهومه الظاهر الاعم ) منهما ( اعنى ما ) اى اسناد ( يصدق عليه انه اسنـاد الى غير ما هو له

بوجه ما ) وهذا جنس التعريف يشمل اربعة اقسام اشار اليها بقوله : ( اعنى المغاير في الواقع ) في الحقيقة هذا هو القسم الاول ، والمغاير في الظاهر وهذا هو القسم الثاني ( او ) المغاير ( عنـد المتكلم في الحقيقة ) هذا هو القسم الثالث ( او ) المغاير ( في الظاهر ) وهذا هو القسم الرابع ( وحينئذ يدخل نحو قول الجاهل والاقوال الكاذبة ) لوضوح انه من القسم الاول ( لكون الاسناد فيه الى غير ما هو له في الواقع ) ونفس الامر ( و ) كذلك يدخل نحو ( قول المعتزلي ) لمن لا يعرف حاله وهو يخفيها منه « خالق الله تعالى الافعال كلها » لانه من القسم الثالث ( لكونه الى غير ما هو له عند المتكلم ) اى باعتقاده وان كان ذلك خطأ عند الاشعري ( فأخرج جميعها ) بفصل التعريف ، اى ( بقوله بتأول ) فلا معنى لقول المعترض صار قولـه « بتأول » ضائعاً ، واسناد اخراج نحو قول الجاهل اليه فاسداً فتدبر جيداً ( وبقى التعريف سالماً ) من عدم الانعكاس ومن الاشتمال على قيد زائد . وبعبارة اخرى صار التعريف منعكساً ومطرداً ( يخرج عنه ما لا تأول فيه ) نحو قول الجاهل والاقوال الكاذبة ( ويدخل فيه نحو قول الدهري والمعتزلي « انبت الله البقـل » ) هذا قول الدهري ( و ) اما قول المعتزلي فهو ( خالق الله الافعـال كلها ) قائلا ذلك ( بالتأول ) والقصد الى انه اسناد الى السبب ( لكونه الى غير ما هو له عند المتكلم ) اى باعتقاده وان كـان ذلك الاعتقاد خطأ عند المؤمن والاشعري ( و ) كذا يدخل ( نحو قول الدهري « انبت الربيع البقل » بتأول حين يظهر انه موحد لكونه الى غير ما هو له في الواقع ، وكذا نحو قول الموحد « انبت الله البقل » بتأول

عند اخفاء حاله من الدهري واظهار انه غير معتقد لظاهره بل انما اسنده الى السبب ) وانما دخل ذلك ( لأنه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر ) فتدبر تعرف .

( لا يقال : العام ) اي ما يصدق عليه انه اسناد الى غير ما هو له بوجه ما ( لايتحقق ) ولا يوجد في الخارج ( الا في ضمن الخاص ) اي الا في ضمن غير ما هو له في نفس الامر ، او في ضمن غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر ( وقد بين فساده ) اما فساد الاول فلكونه مستلزماً لعدم انعكاس التعريف ؛ واما فساد الثاني فلكونه مستلزماً لاشتمال التعريف على قيد ضائع ( فكيف يجوز ان يراد غير ما هو له ، اعم من ان يكون في الواقع او عند المتكلم في الحقيقة او في الظاهر ) فهل هذا الاكر على ما فر منه .

( لأنا نقول : فرق بين ارادة مفهوم العام ) الذي هو المراد في التعريف ( وبين تحققه ) ووجوده في الخارج الذى هو المراد في السؤال ( ولا يلزم من عدم تحققه ) اى العام ( الا في ضمن الخاص عدم ارادته ) اى العام ( الا في ضمنه ) اى الخاص ( وقد تبين ان الفساد انما كان ينشأ من ارادة الخاص بخصوصه فلا فساد في أرادة العام بعمومه ، فليتأمل فان هذا مقام يستصعبه اقوام ) وذلك قبل ان نشرحه واما بعد ذلك فلا .

( ولهذا - أي ولأن مثل قول الجاهل ) يعني « انبت الربيع البقل » رائيا الانبات من الربيع ( خارج عن المجاز ، لاشتراط التأول فيه ) اى في المجاز ( لم يحمل قوله - اى قول الصلتان العبدي )

اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي

على المجاز ، اى على ان اسناد اشاب وافنى الى كر الغداة ومر العشي مجاز ما دام لم يعلم او لم يظن ان قائله لم يرد ظاهره لعدم التأول بل حمل على الحقيقة ، لكونه أسناد الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر كما مر من نحو قول الجاهل ) « انبت الربيع البقل » .

والحاصل انه لابد في الحمل على المجاز من العلم او الظن بعدم ارادة الظاهر بنصب القرينة ، ولا قرينة في كلام الصلتان حتى يستدل بها على ان اسناد اشاب وافنى الى كر الغداة ومر العشي مجاز ( كما استدل يعني ما لم يعلم ولم يستدل بشيء على انه ) اى الصلتان ( لم يرد ظاهره مثل الاستدلال على ان اسناد ميز الى جذب الليالي في قول ابي النجم ) .

( قد اصبحت ام الخيار تدعى ) ( علي ذنبا كله لم اصنع )
( من ان رات راسي كرأس الاصلع ) ( ميز عنه قنزعا عن قنزع )

لفظة « عن » بمعنى بعد كما في قوله تعالى « لتركبن طبقاً عن طبق » ( اى بعد قنزع ، وهو ) بضم القاف وسكون النون وبضم الزاي او فتحها ( الشعر المجتمع في نواحي الرأس ) وبمعناه القزع قال في المصباح : القزع القطع من السحاب المتفرقة ، الواحدة القزعة مثل قصب وقصبة . قال الأزهري : وكل شيء يكون قطعاً متفرقة فهو قزع ، ونهى عن القزع وهو حلق بعض الرأس دون بعض ، وقزع رأسه تقزيعاً حلقه كذلك . انتهى .

وقال في مجمع البحرين : القزع بالتحريك ان يحلق رأس الصبي ويترك في مواضع منه متفرقة غير محلوقة تشبيها بقزع السحاب ، ومنه الحديث نهى عن القزع ، وروي أن تحت كل شعرة شيطان ، والقزعة

القطعةمن الغنم وجمعها قزع كقصبة وقصب ، والقنزعة بضم القاف والزاي وسكون النون واحدة القنازع ، وهي ان يحلق الرأس الا قليلا ويترك وسط الرأس ، ومنه الحديث « ما من مسلم يمرض في سبيل الله الا حط الله عنه خطاياه وان بلغت قنزعة رأسه » ، والقنزع الديوث الذى لا يغار على اهله - انتهى .

والفاعل لقوله « ميز » قوله ( جذب الليالي ، اي مضيها واختلافها ) اي مجيئها واحداً بعد واحد ( وفي الاساس ) اي كتاب اساس اللغة ( جذب الشهر اي مضت عامته ) اي اكثره ، وقوله ( ابطىء او اسرعي حال من الليالي على تقدير القول ) لأن الجملة الطلبية تمتنع ان تقع حالا او صفة الا بتقدير القول كما قال في الالفية في باب النعت :

وامنع هنا ايقاع ذات الطلب وان اتت فالقول اضمر تصب

والمعنى حينئذ مقولا في حقها اى الليالي من الناس حين اليسر والرفاهية ابطىء وحين العسر والضيق اسرعي ، والى ذلك اشار الشاعر بالفارسية حيث يقول :

عمر اگر خوش گذرد زندگی نوح کم است

ور بسختی گذ رد نیم نفس بسیار است

( او ) على البناء على ( كون الأمر ) مع كونه حالا ( بمعنى الخبر ) والمعنى حينئذ حال كون الليالي تبطىء او تسرع ، والنكتة في التعبير بصيغة الامر الاشارة الى ان الليالي في بطئها وسرعتها مأمورات بأمر الله جل جلاله مسخرات بكلمة كن ، فهذه النكتة دليل آخر على كون الشاعر موحداً ، فتأمل جيداً .

( ويجوز ان يكون ) القائل لذلك نفس الشاعر ، فيكون قوله ابطىء

واسرعى ( منقطعاً عما قبله ) لاحالا منه ، ويكون المعنى حينئذ أبطىء ايتها الليالي او اسرعى فلا ابالي بعـد فنائي وهرمى ( اى اصنعى ما شئت ايتها الليالى فلا تتفاوت الحال عندي بعد ذلك ولا ابالى ) بما تصنعه من الأفعال في حال من الأحوال .

وقوله ( « مجاز » خبران ) في قول المصنف على ان اسناد ميز و ، ( بقوله متعلق باستدل ) في قوله كما استدل ( عقيبه اى عقيب قوله ميز عنه قنزعا عن قنزع افناه ، اى ابا النجم او شعر رأسه قيل الله ) اى قوله ( اى امره وارادته للشمس اطلعى حتى اذا واراك افق فارجعى فانه ) اى قوله « افناه قيل الله » الخ ( يدل على انه ) اى ابا النجم ( يعتقد ان الفعل) إى التمييز المسند الى جذب الليالى ( لله تعالى وانه المبدىء والمعيد والمنشيء والمفنى ، فيكون اسناد ميز الى جذب الليالى بتأول بناء على أنه ) اىجذب الليالى (زمان) فهو من قبيل « يوم يجعل الولدان شيباً » ( او سبب) فهو من قبيل « يوم يقوم الحساب » على وجه ' او من قبيل « ضربه التأديب » على وجه آخر - فتأمل .

قال الشيخ في اسرار البلاغة ما هذا نصه : واعلم انه لا يجوز الحكم على الجملة بأنها مجاز الا بأحد امرين : فإما ان يكون الشيء الذى اثبت له الفعل مما لا يدعى احد من المحقين والمبطلين انه مما يصح ان يكون له تأثير في وجود المعنى الذى اثبت له، وذلك نحو قول الرجل « محبتك جاءت بى اليك » فهذا مالا يشتبه على احد انه مجاز ، واما انه يكون قدعلم من اعتقاد المتكلم انه لايثبت الفعل الا للقادروانهممن لايعتقد الاعتقادات الفاسدة ، كنحو ما قاله المشركون وظنوه من ثبوت الهلاك فعلا للدهر فاذا سمعنا نحو قوله :

اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي

وقول ابى الأصبع :

اهلكنا الليل والنهار معا والدهر يغدو مصمما جزعا

كان طريق الحكم عليه بالمجازان تعلم اعتقاد التوحيد ، إما بمعرفة احوالهم السابقة او بأن تجد في كلامهم من بعد اطلاق هذا النحو ما يكشف عن قصد المجاز فيه ، كنحو ما صنع ابو النجم فانه قال اولا :

قد اصبحت ام الخيار تدعي علي ذنباً كله لم اصنع

من ان رأت رأسي كرأس الاصلع ميز عنه قنزعاً عن قنزع

مر الليالي ابطيء او اسرعي

فهذا على المجاز وجعل الفعل لليالي ومرورها الا انه خفي غير بادي الصفحة ، ثم فسر و كشف عن وجه التأول وافاد انه بنى اول كلامه على التخيل فقال :

افناه قيل الله للشمس اطلعي حتى اذا واراك افق فارجعي

فبين ان الفعل لله وانه المعيد والمبديء والمنشيء والمفني ، لان المعنى في قيل الله امر الله ، واذ جعل الفناء بأمره فقد صرح بالحقيقة وبين ما كان عليه من الطريقة . انتهى .

( وأقسامه - اى المجاز العقلي - اربعة ) وليعلم ان الحقيقة العقلية ايضاً تنقسم الى هذه الاقسام الآتية ، وامثلتها ما ذكره في المجاز بعينه ، لكن اذا صدرت عن الدهري بناء على اعتقاده ، الا انه خص المجاز بالذكر لأنه المقصود في هذا الباب - اى باب الاسناد - .

( لأن طرفيه - وهما المسند والمسند اليه - إما حقيقتان وضعيتان ) اى اللغويان ، وانما قيد به لأن الأمثلة التي ذكرها المصنف من هذا

القبيل . والا فيجوز أن يكون الطرفان حقيقتين عقليتين نحو « انبت البقل فصل الربيع » ومجازين عقليين نحو « اجرى النهر طاعة امر السلطان » ومختلفين نحو « اجرى النهر اطاعة السلطان » و « اجرى الماء اطاعة امره » .

( نحو « انبت الربيع البقل » ) فالانبات الذى هو المسند حقيقى لاستعماله في معناه اللغوى ، والربيع الذى هو المسند اليه معناه كذلك فهما حقيقتان .

( او مجازان وضعيان ) اى اللغويان ( نحو « احيى الارض شباب الزمان » فان المراد باحياء الارض تهيج القوى النامية فيها واحداث نضارتها بأنواع النبات ) والحاصل ان للارض قوى بها تقبل النبات النمو ، فتحدث فيها الزهرة والخضرة والنضارة ، وهذا هو المراد بالاحياء .

( والاحياء في الحقيقة اعطاء الحياة ، وهي صفة تقتضى الحس والحركة الارادية وتفتقر الى البدن والروح ) .

قال في التجريد : الحياة صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعياً عندنا ، فلا بد من البنية ، ويفتقر الحياة الى الروح ، وتقابل الموت تقابل العدم والملكة . انتهى .

( وكذا المراد بشباب الزمان ازدياد قواها النامية ) اى قوى الأرض ( وهو ) اى الشباب ( في الحقيقة عبارة عن كون الحيوان في زمان تكون حرارته الغريزية ) اى الطبيعية ( مشبوبة . اى قوية . مشتعلة ) والحاصل ان الشباب الحقيقى كون القوى الحيوانية في اوج قوتها واشتعالها ، وذلك معلوم لك كما قال السعدى « وقتى در ايام

جواني چنانكه افتد و دانى » .

وانما سميت هذه الحالة شباباً لأن الحرارة الغريزية حينئذ - كما قال الشارح - مشبوبة مشتعلة ، مأخوذة من شب النار اى اوقدها .

( او مختلفان نحو « انبت البقل شباب الزمان » فيما كان المسند حقيقة والمسند اليه مجازاً ، و « احيى الأرض الربيع » في عكسه ) اى فيما كان المسند مجازاً والمسند اليه حقيقة .

( وهذا التقسيم ) اى تقسيم المجاز العقلى الى الاقسام الاربعة المتقدمة ( للطرفين اولا وبالذات وللاسناد ثانياً وبالعرض ) وذلك ظاهر .

( وفيه ) اى في هذا التقسيم ( تنبيه على ان الاسناد المجازي لا يخرج الطرف عما هو عليه ، بل حاله ) اى حال الطرف ( حال سائر الألفاظ المستعملة في انه اما حقيقة واما مجاز ، وازالة لما عسى ان يستبعد من اجتماع المجازين او حقيقة ومجاز في كلام واحد وان كانا ) اى المجازين وكذلك الحقيقة والمجاز ( مختلفين ) حيث يكون كلا الطرفين او احدهما مجازاً لغوياً والاسناد مجازاً عقلياً ، او يكون كلا الطرفين او احدهما حقيقة لغوية والاسناد مجازاً لغوياً .

( و ) ليعلم ( ان انحصار الاقسام في الاربعة ) المذكورة ( ظاهر على مذهب المصنف ، لأنه اشترط في المسند ان يكون فعلا او معناه ، فيكون ) المسند في المجاز العقلي ( مفرداً ، وكل مفرد مستعمل اما حقيقة او مجاز ) ولا ثالث حينئذ ( فالمجاز في قولنا « زيد نهاره صائم » انما هو اسناد صائم الى ضمير النهار ) لا اسناد جملة نهاره صائم الى زيد الذى هو مبتدأ لهذه الجملة ( وكذا في قولنا « الحبيب

احياني ملاقاته » المجاز اسناد احيى الى ملاقاته لا اسناد الجملة الواقعة خبراً الى المبتدأ ) يعني زيد في المثال الأول والحبيب في المثال الثاني فتنبه .

( واما على مذهب السكاكي ففيه ) اي في انحصار الاقسام في الاربعة ( اشكال ) لأنه كما تقدم عرف المجاز العقلي بأنه الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم بتأول ، فيجوز عنده ان يكون المسند جملة اسندت للمبتدأ نحو « زيد صام نهاره » او « زيد نهاره صائم » ، والجملة لا توصف بالحقيقة ولا بالمجاز اللغويين لأخذ الكلمة في تعريفهما ، فلا تنحصر الاقسام عنده في الاربعة . هذا هو المراد من الاشكال ، ولكن سيأتي في علم البيان في بحث المجاز ان الجملة ايضاً توصف بالحقيقة والمجاز . فتأمل جيداً .

( وهو - اي المجاز العقلي - في القرآن كثير ) تقديم في القرآن على متعلقه - اعني كثير - للاهتمام لا للحصر ، لأن هذا المجاز كثير في غير القرآن ايضاً ، فلا وجه لتخصيصه بالقرآن . والغرض من بيان كثرته في القرآن الرد علي من يتوهم انتفاء المجاز فيه لايهام المجاز الكذب ، لأنه خلاف الظاهر والقرآن منزه عن ذلك . وفيه كلام نذكره في بحث المجاز المرسل ان وفقنا الله لذلك .

وقد اشار المصنف الى بعض امثلة المجاز في القرآن ، منها قوله تعالى ( واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً ) .

ان قلت : لم ترك المصنف ما هو المعهود في امثال المقام من زيادة لفظة منه قوله تعالى او كقوله تعالى او نحو قوله تعالى وامثال ذلك ؟

قلت : انما ( لم يقل منه قوله تعالى او نحو قوله تعالى ) ولا غيره مما ذكر ( ايهاماً للاقتباس ) والتضمين اللغوى ( و ) ايهاماً الى ( ان المعنى ) اى معنى الآية الكريمة ( اذا تليت آياته ) على منكرى وجود المجاز في القرآن ( زادتهم ايماناً وتصديقاً بوقوع المجاز العقلى في القرآن كثيراً ) هذا هو المعنى الذي اريد ايهامه ( و ) لكن ( المقصود ) الاصلي من ذكر الآية الكريمة ( ان اسناد زادتهم الى ضمير الآيات مجاز ، لأنها ) اى زيادة الايمان ( فعل الله تعالى والآيات سبب لها ) .

( تكملة ) الاقتباس - كما يأتى في خاتمة الفن الثالث - ان يضمن الكلام نثراً كان او نظماً شيئاً من القرآن او الحديث لاعلى انه منه ، اى لا على طريقة ان ذلك الشيء من القرآن او الحديث يعنى على وجه لا يكون فيه اشعار بأنه من القرآن او الحديث ، وهذا احتراز عما يقال في اثناء الكلام قال الله تعالى او قال النبي « ص » كذا او في الحديث كذا ونحو ذلك .

واقسامه اربعة : لأن الاقتباس اما من القرآن او من الحديث ، وعلى التقديرين فالكلام اما منثور او منظوم ، فالاول كقول الحريرى « فلم يكن الا كلمح البصر او هو اقرب حتى انشد واغرب » ، والثانى مثل قول الآخر:

ان كنت ازمعت على هجرنا　　من غير ما جرم فصبر جميل

وان تبدلت بنا غيرنا　　فحسبنا الله ونعم الوكيل

ومن هذا القبيل قول الشاعر الفارسي :

شب وصل است وطى شد نامه هجر　　سلام هي حتى مطلع الفجر

والثالث : مثل قول الحريري « قلنا شاهت الوجوه وقبح اللكع ومن يرجوه » فان قوله « شاهت الوجوه » لفظ الحديث على ماتقدم في قوله تعالى « وما رميت اذ رميت » .

والرابع : مثل قول صاحب بن عباد :

قال لي أن رقيبى سيء الخلق فداره

قلت دعنى وجهك الجنة حفت بالمكاره

اقتباسا من قوله صلى الله عليه وآله « حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات » يعنى وجهك جنة فلا بد لى من تحمل مكاره الرقيب كما لا بد لطالب الجنة من تحمل مشاق التكاليف .

واما التضمين فهو ان يضمن الشعر شيئاً من شعر الغير بيتاً كان او ما فوقه أو مصراعاً او ما دونه مع التنبيه عليه ، اى على انه من شعر الغير ان لم يكن مشهوراً عند البلغاء ، ومن هذا القبيل قول الشاعر الفارسى :



چوخوش گفت فردوسى پاكزاد

كه رحمت بران تربت پاك باد

زن واژدها هر دو در خاكباد

جهان پاك ازاين هر دو نا پاكباد

وللبحث تتمة يأتى في محله انشاء الله تعالى . ومنها قوله تعالى ( « يذبح ابناءهم » نسب الى فرعون التذبيح الذى هو فعل جيشه ، لأنه سبب امر ، « ينزع عنهما لباسهما » نسب نزع اللباس عن آدم وحوا عليهما السلام وهو فعل الله عز وجل حقيقة الى ابليس عليه اللعنة لأن سببه الاكل من الشجرة ، وسبب الاكل وسوسته ومقاسمة

اياهما انه لهما لمن الناصحين ) .

ومنها قوله تعالى « فكيف تتقون ان كفرتم ( يوماً » نصب )اى منصوب ( على انـــه مفعول به لتتقون ، اى كيف تتقون يوم القيامة ان بقيتم على الكفر ) في الدنيا ( « يوماً يجعل الولدان شيباً » ) والشاهد فيه انه ( نسب الفعل ) اى جعل الولدان شيباً ( الى الزمان ) اي اليوم ( وهو ) اي الفعل ( لله تعالى حقيقة، وهذا كناية عن شدته ) اى شدة اليوم (أو كثرة الهموم والاحزان فيه لأنه يتسارع عند تفاقم الاحزان الشيب ) وذلك ظاهر ( او ) كناية ( عن طوله وان الاطفال يبلغون فيه ) اى في اليوم ( اوان الشيخوخة ) وفي المقام حكاية اشار اليها في الكشاف .

ومنها قوله تعالى ( « واخرجت الارض اثقالها » جمع ثقل وهو متاع البيت ، اى ما فيها من الدفائن والخزائن ) والشاهد فيه انه ( نسب الاخراج الى مكانه ) اى مكان ما فيها يعني الارض .

في كتاب المجازات النبوية للسيد الرضي في قوله صلى الله عليه وآله في يوم الغدير « وامألكم على ثقلي كيف خلفتموني فيهما ، فقيل له : وما الثقلان يا رسول الله ؟ فقال : الاكبر منهما كتاب الله سبب طرف منه بيد الله وطرف بأيديكم » قال السيد : الثقلين واحدهما ثقل ، وهو متاع المسافر الذي يصحبه اذا رحل ويسترفق به اذا نزل، فأقام « ص » الكتاب والعترة مقام رفيقه في السفر ورفاقه في الحضر، وجعلهما بمنزلة المتاع الذي يخلفه بعد وفاته ، فلذلك احتاج الى ان يوصي بحفظه ومراعاته ، وقال انما ثقلى لأن الاخذ بهما ثقيل ، وقال بعضهم انما سميا بذلك لانهما العدتان اللتان يعول في الدين عليهما

ويقوم امر العالم بهما ، ومنه قيل للانس والجن ثقلان لأنهما اللذان يعمران الارض ويثقلانها ، ومن ذلك قول الشاعر :

تقوم الارض ما عمرت فيها وتبقى ما بقيت بها ثقيلا
فانك موضع القسطاس منها فتمنع جانبيها ان تزولا

وقال ابن اثير : سمى كتاب الله واهل البيت عليهم السلام الثقلين لأن الاخذ بهما والعمل بهما ثقيل ، ولأن الثقل يقال لكل خطير نفيس ، فسميا ثقلين اعظاماً لقدرهما وتفخيماً لشأنهما - انتهى . اللهم وفقنا للأخذ بهما والعمل بهما بحقهما .

( وهو ) اى الاخراج ( فعل الله تعالى حقيقة ) قال في المفتاح: واعلم ان هذا المجاز الحكمى كثير الوقوع فى كلام رب العزة ، قال عز من قائل « فما ربحت تجارتهم » وقال « واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً » وقال « فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايماناً » وقال « تؤتي اكلها كل حين » وقال « حتى تضع الحرب اوزارها » وقال « واخرجت الارض اثقالها » باسناد الفعل في هذه كلها الى غير ما هي لها عند العقل ، كما ترى زائلا الحكم العقلي فيها عن مكانه الاصلي ، اذ مكانه الاصلي اسناد الربح الي اصحاب التجارة ، واسناد زيادة الايمان الى الملم بالآيات ، واسناد ايتاء اكل الشجرة الى خالقها ، واسناد وضع اوزار الحرب الى اصحاب الحرب ، واسناد اخراج اثقال الارض الى خالق الارض - انتهى .

( وهو ) اي المجاز العقلي ( غير مختص بالخبر كما يتوهم ) الاختصاص ( من تسميته بالمجاز في الاثبات ، ومن ذكره في احوال الاسناد الخبري ) وذلك لانه يتبادر منه الايجاب الذي في النسبة الخبرية

لكن هذا لا يقتضي اختصاصه بالخبر ، وذلك لان الوجه في التسمية بهذه الاسماء ليس ذلك . قال في المفتاح ويسمى عقلياً لا لغوياً لعدم رجوعه الى الوضع ، وكثيراً ما يسمى حكمياً لتعلقه بالحكم كما ترى ، ومجازاً في الاثبات ايضاً لتعلقه بالاثبات ( بل يجري في الانشاء ) ايضاً ( نحو « يا هامان ابن لي صرحاً » وقوله تعالى « فلا يخرجنكما من الجنة » فان البناء فعل العملة وهامان سبب امر وكذا الاخراج ) من الجنة ( فعل الله وابليس سبب ، ومثله « فلينبت الربيع ماشاء » « وليصم نهارك » و« ليجدك جدك » وما اشبه ذلك مما اسند الامر او النهي الى ما ليس المطلوب صدور الفعل او الترك عنه ، ومنه « اجر النهر » و « لا تطع امر فلان » على ما اشرنا اليه ) في البحث النفيس المتقدم .

وكذا « ليت النهر جار » و « اصلاتك تأمرك ) ان نترك مايعبد آباؤنا » ( ونحو ذلك ) من سائر الانشاءات .

( ولا بد له - اي للمجاز العقلي - من قرينة صارفة عن ارادة ظاهره ) اى عن كون الاسناد الى ما هو له ( لأن المتبادر الى الفهم عند انتفاء القرينة هو الحقيقة ) اى كون الاسناد الى ما هو له ، والقرينة إما ( لفظية كما مر في قول ابي النجم من قوله « افناه قيل الله » او معنوية كاستحالة قيام المسند بالمذكور - اى بالمسند اليه المذكور - ) اى استحالة اتصاف المسند اليه المذكور بالمسند او استحالة صدوره عنه ( عقلا ، اى من جهة العقل )

قال بعض المحققين : قيل ان فيه إشعاراً بأن انتصاب عقلا وعادة على التمييز . وفيه نظر ، لأنه لو كان كذلك فاما ان يكون تميز

مفرد او نسبة لا سبيل الى الأول ، لأنه يقتضي ان تكون ذات المفرد مبهمة متناولة لذوات متعددة كعشرين من قولك « ملكت عشرين ديناراً » ، والمفرد هنا - وهو الاستحالة ذاته - متعينة لا ابهام فيها ، لأنها الخروج عن الاستقامة للاعوجاج ، وانقسامها الى العقلية والعادية انما يوجب الابهام في صفتها ، ولأنه يقتضي ان تكون الاستحالة من افراد العقل كقفيز برا وهو باطل ، ولا سبيل الى الثاني لعدم الابهام في النسبة ، لأن الابهام فيها بسبب ان تكون في الظاهر متعلقة بشيء ، ويجوز تعلقها بشيء آخر متعلق بما تعلقت به في الظاهر ، كتعلق نسبة طاب في « طاب زيد » بزيد في الظاهر ، ويجوز تعلقها بالنفس بأن تقول « طابت نفس زيد » والنفس متعلقة بزيد ، وهنا قد تعلقت نسبة الاستحالة بالقيام في الظاهر ، والمتعلق بالقيام الذي ذكر هنا هو العقل والعادة ، ولا يجوز تعلق نسبة الاستحالة بهما ، لظهور انهما ليسا مستحيلين ، بل المستحيل انما هو نفس القيام ، وحينئذ فلا ابهام في النسبة .

واجيب : بأنه يجوز ان يكون عقلا وعادة تميزاً لنسبة الاستحالة للقيام محولا عن الفاعل الكائن لمتعدي الاستحالة ، وهـو الاحالة ، اى كاحالة العقل القيام المذكور ، لأن التميز المحول عن الفاعل لا يلزم ان يكون فاعلا للفعل المذكور ، بل تارة يكون فاعلا لمتعديه وتارة للازمه ، فالاول نحو « امتلأ الاناء ماء » فالماء ليس فاعلا لامتلأ بل لمتعديه وهو ملأ ، يقال « ملأ الماء الاناء » ، والثاني نحو قوله تعالى « وفجرنا الارض عيونا » بناء على انه محول عن الفاعل ، فالعيون ليست فاعلا لفجر بل للازمه ، وهو تفجر الذى هو لازم لفجر ، لأن مطاوع

المتعدي لواحد لازم كما قال ابن مالك :

او عرضا او طاوع المعدى لواحد كمده فامتدا

ثم ان جعله تمييز نسبة بهذا الأعتبار مبني على ان تميز النسبة لا بد ان يكون محولا ، وأما على القول بعدم الوجوب بل ذلك هو الغالب يحتاج لذلك التكلف على ان اعراب عقلا وعادة ليس بمتعين ، فيصح نصبة بنزع الخافض ـ اى في العقل ـ او على انه مفعول مطلق اى استحالة عقل وعادة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه، فانتصب انتصابه على المفعولية المطلقة ، او انه حال اي عقلية وعادية ، وقول الشارح ـ اى من جهة العقل ـ لا يتعين ان يكون اشارة الى انه تميز بل يصح ان يكون بياناً لحاصل المعنى ( يعني يكون بحيث لا يدعى احد من المحققين ) اى الموحدين ( والمبطلين ) اي الدهريين ( انه ) اى المسند ( يجوز قيامه به ) اى بالمسند اليه المذكور .

وهذا جواب عما يمكن ان يقال : انه اذا كانت الاستحالة قرينة صارفة عن ارادة الظاهر فلم كان قول الدهري الذى علم حاله « انبت الربيع البقل » حقيقة ، مع ان العقل الصحيح يعده محالا ؟

وحاصل الجواب : ان المراد بالاستحالة انما هي الضرورية ، اى ما كان محالا بالبداهة ، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما ( لا ان العقل اذا خلى ونفسه ) اى خلى من منازعة الوهم وغلبة الشيطان ( يعده محالا ) كشريك البارى ، فلا يرد قول الدهرى .

فحاصل الكلام في المقام ان المراد من الاستحالة انما هي الاستحالة الذاتية الضرورية لا الوقوعية . ومن هنا يعرف الفرق بين قول الموحد الاتى وبين ( كقولك « محبتك جاءت بى اليك » ) فتأمل تعرف .

والمثال اصله نفسي جاءت اليك لأجل المحبة ، فالمحبة سبب داع الى المجيء لا فاعل له ، فلما كانت المحبة مشابهة للنفس من حيث تعلق المجيء بكل منهما صح الاسناد الى المحبة مجازاً ، والقرينة الاستحالة .

( تنبيه ) اعلم ان الاستحالة مبنية على مذهب من يقول ان باء التعدية تقتضي مصاحبة الفاعل للمفعول في حصول الفعل ، فيقول معنى « ذهبت بزيد » صاحبت زيداً في الذهاب ، وعلى هذا فمعنى « محبتك جاءت بي اليك » ان محبتك صاحبتني في المجيء اليك ، وحينئذ لا شك ان مجيء المحبة محال ، فيصح المثال ويثبت الممثل . وأما على مذهب من لم يفرق بين باء التعدية وهمزة باب الافعال فيقول معنى « ذهبت بزيد » اذهبته ، اى جعلته ذاهباً ، اى كنت سببا في ذهابه من غير مشاركة له في الذهاب ، اذ لا معنى المسبب الا الحامل على الشيء ، فلا شك في صحة اسناد المجيء الى المحبة ، لأنها تثير المجيء وتحمل عليه ، فلا يكون اسناد المجيء اليها بهذا المعنى مجازاً - فتأمل جيداً .

( او ) كاستحالة قيام المسند بالمسند اليه المذكور ( عادة ، اى من جهة العادة نحو « هزم الامير الجند » ) فان العادة حاكمة باستحالة اتصاف الأمير وحده بهزم الجند وان امكن عقلا ان يهزم الجند وحده ؛

( و ) ليعلم ان ( قيام المسند اليه اعم من ان يكون بجهة صدوره كضرب وهزم او غيره ) اى غير الصدور كالاتصاف ( كقرب وبعد ومرض ومات ) فتقول « قربت الدار » و « مات زيد » مثلا . فالقرب

والموت قائمان بالدار وزيد لكن لا على سبيل الصدور بل على سبيل الاتصاف ، واليه اشير في الشعر الفارسي :

مات زيد زيد اگر فاعل بدى کی زمرك خويشتن غافل بدى

( وصدوره عطف على استحالة ، اى وكصدور الكلام عن الموت فيما يدعي الموحد المحق انه ليس بقائم بالمذكور ) اى بالمسند اليه المذكور ( وان كان الدهرى المبطل يدعى قيامه ) اى قيام المسند ( به ) اى بالمسند اليه المذكور ( في مثل ) البيت المتقدم - اعني قوله ( اشاب الصغير - البيت ، و ) في مثل المثال المتقدم - اعنى ( أنبت الربيع البقل - فمثل هذا الكلام ) اى البيت والمثال ( اذا صدر عن الموحد ) مع العلم بأنه موحد فحينئذ ( يحكم بأن اسناده مجاز ، لأن الموحد لا يعتقد انه ) اى الاسناد ( الى ما هو له ، لكن امثال هذا ليست مما يستحيله العقل ) اى ليست مما يحكم العقل باستحالته بالبداهة والضرورة ، اى ليست من قبيل محبتك جاءت بى اليك ، اى ليست بحيث لا يدعي احد من المحقين والمبطلين قيام المسند بالمذكور ( والا لما ذهب اليه ) اى الى كون اسناد اشاب الى كر الغداة واسناد انبت الى الربيع حقيقة ( كثير من ذوي العقول ) اى الدهريين والجهلة ( ولما احتجنا في ابطاله ) اي في ابطال ما ذهبوا اليه ( الى ) اقامة ( الدليل ) والبراهين ، فليس هذا من قبيل المثالين السابقين .

( ومعرفة حقيقته ) اى حقيقة المجاز العقلى ( يريد ان الفعل في المجاز العقلى يجب ان يكون له فاعل أو مفعول به اذا اسند اليه الفعل يكون الاسناد حقيقة ، لما مر من انه ) اى المجاز العقلى ( عبارة عن اسناده ) اى اسناد الفعل ( الى غير ما هو له ، فما هو

له هو الفاعل او المفعول به الحقيقي لكن لا يلزم ان يكون لـه ) اى للمجاز العقلي ( حقيقة ) مستعملة ( لجواز أن لا يسند ) الفعل ( الى ما هو له قطعاً ) اي ابداً واصلا ( كما يأتي ) في اول بحث الحقيقة اللغوية ( ان المجاز الوضعي ) اى اللغوى ( لا بد له من موضوع له اذا استعمل فيه يكون حقيقة لكن لا يجب ان يكون له حقيقة ) مستعملة ( لجواز أن لا يستعمل فيه ) اى في الموضوع له ( قطعا ) كالرحمن على القول بعدم جواز استعماله في غير الله جل جلاله مع كونه مجازاً فيه تعالى ، ولعلنا نذكر الكلام فيه في الفن الثاني في بحث المجاز انشاء الله ( فمعرفة فاعله ) اى الفعل ( او مفعوله الذي اذا اسند اليه ) الفعل ( يكون ) الاسناد ( حقيقة ) عقلية ( إما ظاهرة ) تلك المعرفة ( كما في قوله تعالى « فما ربحت تجارتهم » ) فان اسناد ربح الى التجارة مجاز والمسند اليه في الحقيقة ظاهر ( اى فما ربحوا في تجارتهم ) فالتجارة لما كانت سبب الربح اسند اليها مجازاً من باب الاسناد الى السبب والفاعل في الحقيقة التجار ( وإما خفية لا تظهر ) تلك المعرفة ( الا بعد ) دقة ( نظر و ) مزيد ( تأمل ) صادق ( كما في قولك « سرتني رؤيتك » اى سرني الله عند رؤيتك ) فهو من الاسناد الى الظرف المجازي ، ويمكن ان يكون المعنى سرني الله بسبب رؤيتك ، فيكون من الاسناد الى السبب ، وذلك ظاهر ( و ) كما في ( قوله ـ اى في قول ابن المعذل ـ ) بضم الميم وفتح العين وتشديد الذال المعجمة المفتوحة :

( يزيدك وجهه حسنا ) ( اذا ما زدته نظرا )

( يرينا صفحتي قمر ) ( يفوق سناهما القمرا )

( اى يزيدك الله حسناً في وجهه لما اودعه من دقائق الحسن والجمال يظهر بعد التأمل والامعان ) اي اذا دققت النظر في وجهه وامعنت فيه ازددت فيه ادراك محاسن اخرى لم تكن تدرك بظاهر النظر ، لان وجهه مودوع المحاسن ظاهرة وباطنة ، فالوجه لا يتصف بجعل المتكلم موصوفاً بادراك الحسن الزائد ، فكان الاسناد اليه مجازاً ، وانما يتصف الجعل لله تعالى فالاسناد اليه حقيقة .

( و ) كما في ( قولك « اقدمني بلدك حق لي على فلان » اى اقدمتني نفسي لأجل حق لي عليه ) اى على فلان (و) كما في ( قولك « محبتك جاءت بي اليك » اى جاءت بي نفسي اليك لمحبتك ) وانما كان الاسناد في المثالين مجازاً لأن الفعلين فيهما مسندان الى السبب الداعي ، والسبب الداعي ليس بفاعل ( و ) كما في ( قول الشاعر ) :

( وصيرني هواك وبي ) ( لحيني يضرب المثل )

قال الطريحي : الحين بالفتح الهلاك ، ومنه الحديث « البغي سائق الحين » ( اى صيرني الله بسبب هواك بهذه الحالة ، وهو اني يضرب المثل بي لهلاكي في محبتك ) فالاسناد في هذا المثال ايضاً الى السبب .

( ففي معرفة الحقيقة في هذه الامثلة نوع خفاء ، ولهذا لم يطلع عليها ) اى على الحقيقة ( بعض الناس ) ومنهم الشيخ على ما توهم من ظاهر كلامه كما قال ( وهذا رد على الشيخ عبد القاهر وتعريض به ، حيث قال ) ما حاصله : ( اعلم انه ليس بواجب في هذا ) اى في المجاز العقلي ( ان يكون للفعل فاعل في التقدير اذا أنت نقلت الفعل اليه صارت حقيقة ، كما في قوله عز وجل « فما ربحت تجارتهم » فانك لا تجد في نحو « اقدمني بلدك حق لي على فلان »

فاعلا سوى الحق ، وكذا لا تستطيع في وصيرني ويزيدك ان تزعم ان له فاعلا قد نقل عنه ) اسناد ( الفعل فجعل ) ذلك الاسناد ( للهوى ولوجهه ، فالاعتبار اذن ان يكون المعنى الذي يرجع اليه الفعل موجوداً في الكلام على الحقيقة ، فان القدوم موجود حقيقة وكذا الصيرورة والزيادة ، واذا كان معنى اللفظ موجوداً على الحقيقة لم يكن مجازاً فيه ) اى في اللفظ ( نفسه ) فليس مجازاً لغويا ( فيكون ) المجاز ( في الحكم ) اى في الاسناد فيكون المجاز عقليا ( فاعرف هذه الجملة واحسن ضبطها حتى تكون على بصيرة من الامر ) اى من المبحث .

( وقال الامام ) الفخر ( الرازي : فيه ) اى فيما قال الشيخ ( نظر لأن الفعل لا بد من ان يكون له فاعل حقيقة لامتناع صدور الفعل لا من فاعل ، فهو ) اى الفاعل ( ان كان ما اضيف ) اى اسند ( اليه الفعل فلا مجاز ) حينئذ ، لأن الاسناد فيه الى ما هو له ( والا ) اى وان لم يكن الفاعل ما اضيف اليه الفعل ( فيمكن تقديره ) اى تقدير الفاعل ، فكيف يقول الشيخ انك لا تجد ولا تستطيع ان تزعم ان في نحو الامثلة المذكورة للفعل فاعل قد نقل عنه اسناد الفعل الى غيره ؟

هذا خلاصة ما توهموه من ظاهر كلام الشيخ فاعترضوا عليه بما ذكر ، ولكن لا يذهب عليك ان الاعتراض يتجه ان كان مراد الشيخ ما توهموه من ظاهر كلامه ، بأن يكون مراده ان ثم افعالا لم يتصف بها شيء على وجه الحقيقة ، بأن لا يمكن فرض فاعل لها اصلا ، والحال انه ليس مراده ما توهموه بل مراده ان نحو « سرتني رؤيتك » و « اقدمني بلدك حق لي على فلان » و « يزيدك

وجهه حسناً » لا يقصد في الاستعمال العرفي الاسناد الحقيقي. وبعبارة اخرى : مراد الشيخ ان هذه الامثلة لا تستعمل عند العرف الا في الاسناد المجازي ، اذ لا يتعلق الغرض فيها في استعمالها في الاسناد الحقيقي ، فالحاصل انه ليس مراده نفي الفاعل رأساً بل مراده نفي وجوب فاعل اسند اليه المسند قبل اسناده الى الفاعل المجازي. وبعبارة اخرى: لا يشترط في المجاز ان يكون المسند قد اسند قبل الى الفاعل الحقيقي ، بل يجوز ان يكون من اول الامر الى آخره لم يسند ذلك المسند الا الى الفاعل المجازي ، فلذلك نظير ما اشرنا اليه في لفظة الرحمن - فتدبر جيداً.

والعجب كل العجب من الخطيب كيف تبع السكاكي فيما توهمه من ظاهر كلام الشيخ ، مع ان امثال هذا التوهم لا تحتمل في حق أصاغر اهل العلم فضلا عن الشيخ الذي هو المبتكر لهذا الفن والمستخرج لدقائق الكلام ولطائف الاشارات الموجودة فيه ، وأما الامام الرازي فلا كلام لنا معه اذ من عادته إلقاء الشبهات والتشكيكات في المسائل والمباحث التي هي من الواضحات.

واني ليعجبني نقل كلام الشيخ في اسرار البلاغة ليتضح مراده وفساد ما توهموه من ظاهر كلامه في دلائل الاعجاز ، وهذا نصه : ينبغي ان تعلم ان من حقك اذا أردت ان تقضي في الجملة بمجاز او حقيقة ان تنظر اليها من جهتين :

احداهما - ان تنظر الى ما وقع بها الاثبات. اى الاسناد - اهو في حقه وموضعه ام قد زال عن الموضع الذي ينبغي ان يكون فيه؟

والثانية - ان تنظر الى المعنى المثبت ، اعني ما وقع عليه

الاثبات - اى المسند - كالحياة في قولك « احيا الله زيداً » والشيب في قولك « اشاب الله رأسي » اثابت هو على الحقيقة ام قد عدل به - اى بالمسند - عنها - اى عن الحقيقة - واذا مثل لك دخول المجاز على الجملة من الطريقين عرفت اثباتها على الحقيقة منها ، اى عرفت الاسناد الحقيقي من الجملة .

فمثال ما دخله المجاز من جهة الاثبات دون المثبت قوله :

وشيب ايام الفراق مفارقي  وانشرن نفسي فوق حيث تكون

وقوله :

اشاب الصغير وافنى الكبير  كر الغداة ومر العشي

المجاز واقع في اثبات الشيب فعلا للأيام ولكر الليالي ، أى في اسناد الشيب الى الأيام والى كر الليالي ، وهو - اى الاثبات - ازيل عن موضعه الذي ينبغي ان يكون فيه ، لأن من حق هذا الاثبات - اعنى اثبات الشيب فعلا - ان لا يكون الا مع اسماء الله تعالى ، فليس يصح وجود الشيب فعلا لغير القديم سبحانه ، وقد وجه في البيتين كما ترى الى الأيام والليالي ، واما المثبت فلم يقع فيه مجاز لأنه الشيب وهو موجود كما ترى .

وهكذا إذا قلت « سرني الخبر » و « سرني لقاؤك » فالمجاز في الاثبات - اى في الاسناد - دون المثبت - اى دون المسند - لأن المثبت هو السرور وهو حاصل على حقيقته .

ومثال ما دخل المجاز في مثبته - اى في مسنده - دون اثباته قوله عز وجل « او من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس » وذاك ان المعنى والله اعلم على ان جعل العلم والهدى

والحكمة حياة للقلوب على حد قوله « وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا » ، فالمجاز في المثبت - وهو الحياة - فاما الاثبات فواقع على حقيقته ، لانه ينصرف الى ان الهدى والعلم والحكمة فضل من الله وكائن من عنده .

ومن الواضح في ذلك قوله عز وجل « فاحيينا به الأرض بعد موتها » وقوله « ان الذي احياها لمحيي الموتى » جعل خضرة الارض ونضرتها وبهجتها بما يظهره الله تعالى من النبات والانوار والازهار وعجائب الصنع حياة لها ، فكان ذلك مجازاً في المثبت من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على التشبيه ، فأما نفس الاثبات فمحض الحقيقة لأنه اثبات لما ضرب الحياة مثلا له فعلا لله تعالى ولا حقيقة احق من ذلك .

الى ان قال : ان الفعل اذا كان موضوعاً للتأثير في وجود الحادث وكان العقل قد بين بالحجج القاطعة والبراهين الساطعة استحالة ان يكون لغير القادر تأثير في وجود الحادث وان يقع شيء مما له صفة القادر - انتهى باختصار .

فهذا الكلام صريح في انه يجب في وجود كل موجود من فاعل موجد له ، فكيف يظن به انه يعتقد في « اقدمني بلدك حق لي على فلان » ونظائره انه لا يجب ان يكون للفعل فاعل في التقدير اذا نقل الفعل اليه صار الاسناد فيها حقيقة ، نعم ان ظاهر كلامه في دلائل الاعجاز ذلك لكنه موجه ، وقد تقدم ان صدور الكلام عنه قرينة على المجازية غاية ما فيه انه جعله مما لا حقيقة مستعملة له ولا ضير فيه ، فالمناسب لحال من توهم على الشيخ ذلك واعترض عليه

ان يقال له :

وكم من عائب قولا صحيحاً      وآفته من الفهم السقيم

( وانكره - اي المجاز العقلي - السكاكي ) اى قال ليس في كلام العرب مجاز عقلي ، ووجه الانكار ان المجاز خلاف الأصل وقد ثبت ذلك في طرف الاسناد يقيناً ، واثباته في الاسناد وان كان ممكنا لكن الأولى رده الى المجاز في الطرف ، لأن الأصل رد المتردد الى المتيقن ، او لأن الأصل تقليل الاقسام.

( وقال ) السكاكي ما حاصله : ان ( الذي عندي نظمه في سلك الاستعارة بالكناية ) قد تقدم المراد منها في الجزء الأول عند قول الخطيب « اذ به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها على رأيه » ويأتي المراد منها على رأى السكاكي بعيد هذا ( بجعل الربيع استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي ) يعنى القادر المختار جل جلاله ( بواسطة المبالغة في التشبيه وجعل نسبة الانبات اليه ) اى الى الربيع ( قرينة الاستعارة ) .

هذا حاصل ما ذكره السكاكي في المفتاح ، فانه بعد ما قسم المجاز الى لغوى وعقلي وذكر نبذاً من احكام كل واحد منهما قال : ومن حق هذا المجاز الحكمي ان يكون فيه للمسند اليه المذكور نوع تعلق وشبه بالمسند اليه المتروك ، فانه لا يرتكب الا لذلك ، مثل ما يرى للربيع في « انبت الربيع البقل » من نوع شبه بالفاعل المختار من دوران الانبات معه وجوداً وعدما ، نظراً الى عدم الانبات بدونه وقت الشتاء ، ووجوده مع مجيئه دوران الفعل مع اختيار القادر وجوداً وعدما ، ومثل ما ترى ايضاً للدواء في « شفى الدواء المريض »

من دوران الشفاء مع تناوله وجوداً وعدماً ، ومـا ترى للخليفة في « كسا الخليفة الكعبة » من دوران كسوة الكعبة مع امره وجوداً وعدما ، فان لم يكن هذا الشبه بين المذكور والمتروك كما لو قلت « انبت الربيع البقل » و « شفى الدواء المريض » نسبت الى ما تكره .

ثم قال : هذا كله تقرير للكلام في هذا الفصل بحسب رأى الاصحاب من تقسيم المجاز الى لغوي وعقلى ، والا فالذى عندي هو نظم هذا النوع في سلك الاستعارة بالكناية ، بجعل الربيع استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي بواسطة المبالغة في التشبيه على ما عليه مبنى الاستعارة كما عرفت ، وجعل نسبة الانبات اليه قرينة الاستعارة ، وبجعل الامير المدبر لأسباب هزيمة العدو استعارة بالكناية عن الجند الهازم ، وجعل نسبة الهزم اليه قرينة الاستعارة . وأنى بناء على قولى هذا ههنا وقولى ذلك في فصل الاستعارة التبعية وقولى في المجاز الراجع عند الاصحاب الى حكم الكلمة على ما سبق اجعل المجاز كله لغوياً - انتهى

( وهذا معنى قوله ) اى الخطيب ( ذاهباً ) حال من السكاكى ( الى ان ما مر من الامثلة ) اى امثلة المجاز العقلى ( ونحوه ) اى نحو مـا مر ( استعارة بالكناية ، وهي ) اى الاستعارة بالكناية ( عنده ) اى عند السكاكي ( ان تذكر المشبه وتريد المشبه بـه بواسطة قرينة ، وهي ) اى القرينة ( ان تنسب اليه ) اى الى المشبه ( شيئاً من اللوازم المساوية للمشبه به ، مثل ان تشبه المنية ) في الذهن قال الطريحي : منى الله الشيء من باب رمى قدره - الى ان قال - والمنية الموت لانها مقدرة - انتهى ( بالسبع ) قال ايضاً : قوله تعالى « وما اكل السبع » بضم الباء الموحدة واحد السباع واللبوة « بضم

الباء انثى الاسود » ضبعة ، وقيل هي-اجرأ من السبع ، واسكان والباء لغة . قال في المصباح : ويقع السبع على كل ما له ناب يعدو به ويفترس كالذئب والفهد والنمر ، واما الثعلب فليس بسبع وان كان له ناب لأنه لا يعدو به ولا يفترس ، وكذلك الضبع ـ انتهى .

( ثم تفردها بالذكر ) يعنى لا تذكر من اركان التشبيه المضمر في الذهن الا المنية التي هي المشبه ( وتضيف ) اى تنسب ( اليها ) اى الى المنية ( شيئاً من لوازم السبع ) الذى هو المشبه به المتروك ليكون ذلك قرينة على التشبيه المضمر في الذهن ( فتقول « مخالب المنية نشبت بفلان » ) .

قال في المصباح : المخلب بكسر الميم وهو الطائر والسبع كالظفر للانسان ، لأن الطائر يخلب بمخلبه الجلد اى يقطعه ويمزقه . وقال ايضاً : نشب الشيء في الشيء من باب تعب نشوباً علق فهو ناشب ـ انتهى .

وكذلك الكلام في انبت الربيع البقل ( بناء على ان المراد بالربيع الفاعل الحقيقي للانبات يعنى القادر المختار جل جلاله ) كما قال عز من قائل « الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة » « ءانتم تزرعونها » الاية ( بقرينة نسبة الانبات الذى هو من اللوازم المساوية للفاعل الحقيقي اليه ، اى الى الربيع ' وعلى هذا القياس غيره ـ اى غير هذا المثال ) من الأمثلة المجازية ( يعنى ان المراد بالطبيب هـو الشافي الحقيقي ) يعنى الله جل جلالـه الذى خلق الطبيب ومن علمه ، كما قال ابراهيم عليه السلام « الذى خلقنى فهو يهدين -- والذى يطعمنى ويسقين ـ واذا مرضت فهو يشفين » ( بقرينة نسبة

الشفاء اليه ) اى الى الطبيب ( وكذا المراد بالأمير المدبر لاسباب الهزيمة هو الجيش بقرينة نسبة الهزم اليه ) اى الامير الذى هو المدبر لاسباب هزيمة العدو .

( والحاصل ان يشبه ) في الذهن ( الفاعل المجازى المذكور ) اياً كان ذلك الفاعل ( بالفاعل الحقيقى ) اياً كان ايضاً ذلك الفاعل ( في تعلق وجود الفعل بـه ) اى بالفاعل الحقيقى ( ثم يفرد ) الفاعل المجازى ( بالذكر ) بالمعنى الذى تقدم آنفاً ( وينسب اليه ) اى الى الفاعل المجازى ( شيء من لوازم الفاعل الحقيقى ) ليكون قرينة على التشبيه المضمر في النفس .

( وفيه ، اى فيما ذهب اليه السكاكى ) من رد المجاز العقلى الى الاستعارة بالكناية ( نظر ، لأنه ) يرد عليه امور خمسة : الأول ( يستلزم ان يكون المراد بعيشة في قوله تعالى ) « فأما من ثقلت موازينه ( فهو في عيشة راضية » صاحبها ، لما سيأتى في ) الفن الثانى من ( الكتاب من تفسير الاستعارة بالكناية على مذهب السكاكى ) وقد تقدم تفسيره من الشارح آنفاً كما يقول ( وقد ذكرناه نحن ) .

حاصل النظر انه يلزم اتحاد الظرف والمظروف ، لان ضمير هو راجع الى من في قوله تعالى « فأما من ثقلت » ، وهو الفاعل الحقيقى الذى راض بالعيشة ، واذا جعلنا المراد من « عيشة راضية » التى هي الفاعل المجازى الفاعل الحقيقي فهى صاحب العيشة ، واذا كان المراد من العيشة الفاعل الحقيقى فيصير المعنى ان صاحب العيشة في صاحب العيشة ، وهل هذا الا اتحاد الظرف والمظروف .

( وليس ) المعنى ( كذلك ، اد لا معنى لقولنا هو في صاحب عيشة )

لما يلزم منه الاتحاد المذكور ( وكذا ) الكلام في قوله تعالى « فلينظر الانسان مم خلق ۞ خلق من ماء دافق » فان الانسان لم يخلق من ابيه بل خلق من ماء يدفقه ابيه ، اى يصبه في بطن امه ، فلا يصح ان يقال ان المراد من « ماء دافق » هو الأب ، اذ ( لا معنى لقولنا خلق ) الانسان أى الابن ( من شخص ) اى ابيه الذى ( يدفق الماء اى يصبه ) في بطن امه . وايضاً لا معنى حينئذ لقوله تعالى « يخرج من بين الصلب والترائب » .

والحاصل ان الماء - اي المني - مدفوق ، اي مصبوب في بطن الام ، والأب دافق وصاب للماء ، والابن يخلق من الماء بدليل قوله تعالى « وجعلنا من الماء كل شيء حي » فلا يتمشى ما ذهب اليه السكاكى ( في قوله تعالى « خلق من ماء دافق » ) اذ يصير المعنى على مذهبه ان الابن خلق من الأب ، وهو خلاف قوله تعالى في الاية الاخرى ، لأنها صريحة في ان الانسان مخلوق من ماء ابيه المختص به ، وسيأتى في بحث تنكير المسند اليه ان المراد من قوله تعالى « والله خلق كل دابة من ماء » هو نطفة ابيه المختصة به .

هذا ما يقتضيه عبارة الكتاب من الشرح ، ولكن قال بعض المحققين : جاء فاعل في القرآن بمعنى المفعول في موضعين : الأول قوله تعالى « لا عاصم اليوم من امر الله » اى لا معصوم ، الثانى قوله تعالى « ماء دافق » بمعنى مدفوق ، وجاء اسم المفعول بمعنى الفاعل في ثلاث مواضع الأول قوله تعالى « حجاباً مستوراً » ، والثانى قوله تعالى « وكان وعداً مأتياً » اى آتياً ، والثالث قوله تعالى « جزاء موفوراً » اى وافرا - انتهى .

وقال بعض آخر : ان « راضية » في الاية الأولى بمعنى مرضية ، فعلى قولهما ليس الايتان مما نحن فيه ، اذ كونهما مما نحن فيه مبني على كون رافق وراضية بمعنى اسم الفاعل لا بمعنى اسم المفعول ، لأن الاسناد فيهما الى ما هو له وليس البحث في ذلك .. فتأمل .

( و ) الثاني ( يستلزم ان لا يصح الاضافة في كل ما اضيف الفاعل المجازى الى الفاعل الحقيقى نحو « نهاره صائم » لبطلان اضافة الشيء الى نفسه اللازمة من كلامه ) اى السكاكى ، وقد اشار الى بطلان هذه الاضافة ابن مالك بقوله :

ولا يضاف اسم لما به اتحد　　　معنى واول موهما اذا ورد

( ولا شك في صحة هذه الاضافة ) اى اضافة الفاعل المجازى الى الفاعل الحقيقي ( ووقوعها بدليل قول الله تعالى « فما ربحت تجارتهم » ) حيث اضيف الفاعل المجازى - اعنى التجارة - الى الفاعل الحقيقى - اعنى ضمير الجمع الراجع الى التجار ( ولو مثل بقوله تعالى « فما ربحت تجارتهم » ) الذى هو نص فيما نحن فيه ( او قوله « فنام ليلى وتجلى همى » ) لأن نام ليلى ايضاً مما نحن بصدده ، واما تجلى همى فهو خارج عن المبحث ، لأن الاسناد فيه حقيقة ( لكان ادفع للشغب ) بسكون الغين المعجمة بمعني تهييج الشر والجدال ، وانما كانا ادفع للشغب لكونهما نصين فيما نحن فيه بخلاف ما مثل به الخطيب ( لأن قوله « نهاره صائم » ) ليس بنص في ذلك لانه ( مما ) يمكن ان ( يناقش فيه بأن الاستعارة ) بناء على مذهب السكاكى ( انما هي في ضميره ) اى ضمير النهار ( المستتر ) في صائم ، لان هذا الضمير هو الذى شبه بفلان ثم اسند اليه الصيام الذى هو من اللوازم المساوية

لفلان ، فالاستعارة في هذا الضمير - وهو ليس بمضاف ولا بمضاف اليه - و ( لا ) استعارة ( في نهاره ) اذ ليس المراد من النهار فيه الا معناه الحقيقي وهو الزمان المعلوم ، كما انه ليس المراد من الضمير المضاف اليه له الا فلان نفسه ، فما فيه الاستعارة - اعني الضمير المستتر في صائم - لا اضافة فيه ، وما فيه الاضافة لا استعارة فيه مع كون المتضايفين فيه متباينين ، فأين اضافة الشيء الى نفسه اللازمة من كلامه .

فحاصل تحقيق المقام وفذلكة الكلام : ان المراد بالنهار في نهاره معناه الحقيقي ، وهو الزمان المعلوم ، والضمير المستتر في صائم راجع اليه ، لكن لا بمعناه الحقيقي بل بالمعنى المستعار للضمير ، اعني فلان نفسه ، فلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه ، لما قلنا من ان ما فيه الاستعارة لا اضافة فيه وما فيه الاضافة لا استعارة فيه مع كون المتضايفين فيه متباينين ، وهذا ( كالاستخدام في علم البديع ) بل نفسه على وجه .

واما الاستخدام فهو - كما يأتي في ذلك العلم - ان يراد بلفظ له معنيان احدهما اى احد المعنيين ، ثم يراد بضميره - اى بالضمير الراجع الى ذلك اللفظ - معناه الاخر ، او يراد بأحد ضميريه - اى ضمير ذلك اللفظ - احدهما اى احد المعنيين ، ثم يراد بالاخر - اى بالضمير الاخر - معناه الاخر ، فالاول كقوله :

اذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وان كانوا غضابا

اراد بالسماء الغيث ، والضمير الراجع اليه في رعيناه النبت . والثاني كقوله :

فسقى الغضا والساكنيه وان هم شبوه بين جوانحي وضلوع

اراد بأحد الضميرين الراجعين الى الغضا وهو المجرور في الساكنيه المكان ،

وبالاخر وهو المنصوب في شبوه النار ، اى اوقدوا بين جوانحي نار الغضا ، يعني نار الهوى التي تشبه نار الغضا • ولم يكن هذا على ذكر منك لأنه تأتي هذه المناقشة والاستخدام عن قريب .

فظهر مما تقدم ان هذا المثال ـ اعني « نهاره صائم » ـ لا يدفع بسهولة الشغب والجدال ، لما ظهر لك من كون الاستعارة في الضمير المستتر في صائم الراجع الى النهار ( لكن المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين ) بعد وضوح ما يراد من الممثل والمقال .

( و ) الثالث ( يستلزم ان لا يكون الأمر بالبناء في قوله تعالى « يا هامان ابن لي صرحاً » لهامان ، لأن المراد به ) اى بهامان ( حينئذ ) اى حين اذ ذهب السكاكي الى ان الأمثلة المذكورة ونحوها استعارة بالكناية ( هو العملة انفسهم ، وليس كذلك لأن النداء له ) اى لهامان ( والخطاب معه ) اى مع هامان ، وذلك لأن فرعون مع كونه عالياً ومن المسرفين لا ينادي العملة ولا يخاطبهم ، كما هو الشأن في جميع الجبابرة .

(و) الرابع ( يستلزم ان يتوقف ) استعمال ( نحو « انبت الربيع البقل » و « شفي الطبيب المريض » و « سرتني رؤيتك » مما يكون الفاعل الحقيقي هو الله تعالى على السمع من الشارع ) وتعليم منه للعباد .

والحاصل انه يلزم على ما ذهب اليه السكاكي من نظم المجاز العقلي في سلك الاستعارة بالكناية ان يكون الربيع اسماً لله تعالى ، وكذلك الطبيب والرؤية ، وكذلك الوجه في قوله « يزيدك وجهه حسناً اذا ما زدته نظرا » ، وحينئذ يتوقف استعمال هذه الأمثلة على سماعها من الشارع ( لأن اسماء الله ) في لغة العرب ( توقيفية ) اى تعليمية

( لا يطلق عليه اسم لا حقيقة ولا مجازاً مـا لم يرد به اذن ) من ( الشارع ) باستعمالها في القرآن او السنة المتواترة ( وليس كذلك ) اي والحال انه ليس يتوقف على السمع وفيه كلام سيأتي ( لأن مثل هذا التركيب ) الذي فاعله مسمى باسم لم يستعمل في القرآن ولا في السنة المتواترة ( صحيح شائع ذائع في كلامهم سمع من الشارع ام لم يسمع ) اي استعمل في القرآن او السنة المتواترة فيتعلمه العباد ام لا .

( واللوازم ) الأربعة ( كلها منتفية كما ذكرنا ) كلا في مورده ( فينتفي كونه ) اي المجاز العقلي ( من باب الاستعارة بالكناية ، لأن انتفاء اللازم ) مساوياً كان او اعم ( يوجب انتفاء الملزوم ) .

الى هنـا كان الكلام في اربعة من الاعتراضات الخمسة التي اوردهـا الخطيب على السكاكي ، ويأتي الخامس بعد اجوبة هـذه الاعتراضات الاربعة .

( و ) اما ( جوابه ) اى الخطيب ، فهو ( ان مبنى هذه الاعتراضات على ان مذهب السكاكي في الاستعارة بالكناية ان تذكر المشبه وتريد به المشبه به حقيقة ) مثلا : تذكر لفظ الربيع وتريد به الله تعالى بأن يكون الاسمان ـ اعنى لفظ الربيع والله ـ لمسمى واحد ، وهو القادر المختار ، وكذلك تذكر لفظ المنية وتريد به السبع الحقيقي الذي له تلك المخالب والهيئة المخصوصة المعلومة .

( وهذا ) المبني ( وهم ) اى غلط ( لظهور ان ليس المراد بالمنية في قولنا « مخالب المنية نشبت بفلان » السبع ) ليكون اسمان لمسمى واحد ، وبعبارة اخرى ليس مراد السكاكي ان لذلك الحيوان اسمين احدهما لفظ السبع والاخر لفظ المنية ( بل المراد ) بها ، اي بالمنية

( الموت لكن بادعاء السبعية له ) فيكون الأسمان - اعني لفظي المنية والسبع - لمسميين : الأول للموت مع ادعاء انه سبع ، والثانى لذلك الحيوان بتلك المخالب والهيئة المخصوصة ، فهناك سبعان ادعائي وهو المنية - اعني الموت - وحقيقي وهو ذلك الحيوان بتلك المخالب والهيئة المخصوصة ، وكذلك ههنا قادران مختاران احدهما ادعائى وهو الربيع - اعني الزمان المخصوص - وثانيهما حقيقي وهو الله جل جلاله فليس مراد السكاكي ان ههنا سبعاً واحداً كما يتوهم من ظاهر قول التفتازانى ( وجعل لفظ المنية مرادفاً للفظ السبع ادعاء ) فتأمل جيداً

( كيف ) يكون مراده ذلك ( وقد قال السكاكي في تحقيقه ) اي تحقيق مراده ( انا ندعي اسم المنية ) اي لفظ المنية ( اسماً للسبع ) اي الادعائي لا الحقيقي ( مرادفا له ) اى مرادفاً للسبع الحقيقي ( بارتكاب تأويل ، وهو ان المنية تدخل في جنس السباع لأجل المبالغة في التشبيه ) فصار ههنا سبعان ، اى فردان من جنس السباع ، اسم احدهما المنية واسم الاخر اسمه اللغوي - اعنى السبع .

( وقال ايضاً ) في تحقيقه : ( المراد بالمنية ) التي هو الموت ( السبع بادعاء السبعية لها ) اي للمنية ، اي للموت ( وانكار ان تكون ) المنية ، اي الموت ( شيئاً آخر غير سبع ) .

والحاصل : ان دخول المنية - اى الموت - في جنس السباع مبنى على انه جعل افراد السبع بطريق التأويل قسمين : احدهما المتعارف وهو الذى له غاية الجرأة ونهاية القوة في مثل تلك المخالب والجثة وهاتيك الصورة والهيئة والانياب الى غير ذلك ، والثانى غير المتعارف وهو الموت الذي له ايضاً تلك الجرأة وتلك القوة لكن لا في تلك الجثة والهيكل

المخصوص . ولفظ المنية مستعمل في هذا القسم الثاني من السبع لا في القسم الاول ، وقس عليه سائر الأمثلة الاتية .

فظهر ان مذهب السكاكي في الاستعارة بالكناية ليس مـا توهمه الخطيب من كون المراد بالفاعل المجازي هـو نفس الفاعل الحقيقي حقيقة ، حتى يستلزم على مذهبه الاعتراضات الاربعة المتقدمة ، بل مذهبه فيها ان المراد من الفاعل المجازي هو الفاعل الحقيقي ادعاء ، بمعنى جعله فرداً آخر من الفاعل الحقيقي ، فهنا فاعلان حقيقيان احدهما حقيقي والاخر ادعائي .

( وحينئذ يكون المراد بعيشة ) التي هو فاعل مجازي ( صاحبها ) لكن لا حقيقة بل ( بادعاء الصاحبية لها ) اي بجعلها فرداً آخر من افراد صاحب العيشة ، فيصير المعنى ان الصاحب الحقيقي في الصاحب الادعائي ، وهمامتباينان فلا اتحاد بين الظرف والمظروف . وهذا معنى صحيح مطابق للواقع ، اذ من الضروري ان الصاحب الحقيقي - اعني من هو من اهل الجنة - في الصاحب الادعائي اعني العيشة ، اى الجنة ، فأين اتحاد الظرف والمظروف ؟ فاندفع الاعتراض الاول .

( و ) يكون المراد ( بالنهار ) الذي ان قطعنا النظر عن المناقشة المذكورة هو الفاعل المجازي فرد من ( الصائم بادعاء الصائمية له لا بالحقيقة ) ويكون المراد من الضمير المضاف اليه النهار الصائم الحقيقي ، فليس المتضايفين متحدين ( حتى يفسـد المعنى ويبطل الاضـافة فاندفع الاعتراض الثاني .

( وايضاً يكون الأمر بالبناء ) حقيقة ( لهامان كما ان النداء ) والخطاب حقيقة ( له ) اى لهامان لكن بادعاء انه بان ( و ) بادعاء

( جعله من جنس العملة ) الذين يصدر منهم بناء الصرح ، وذلك ( لفرط المباشرة ) اى لكثرة مباشرته - اي هامان - للعملة ، لأنه يصدر الأوامر كل يوم ويأمر كل واحد من العملة بشيء مما يلزم في بناء الصرح مما هو دخيل في بناء الصرح واتمامه ، كما هو الشأن في كل من هو مدير ومدبر لشأن جماعة يجتمعون على بناء مثل هذا الصرح الذى اراده فرعون بعتوه ليبلغ اسباب السماوات فيطلع على اله العالمين ، فاندفع الاعتراض الثالث .

( و ) ايضاً ( لا يكون ) لفظ ( الربيع مطلقاً على الله تعالى ) اى مستعملا فيه جل جلاله ( حتى يتوقف على السمع ) من الشارع ( اذ المراد به ) اى بلفظ الربيع ( حقيقة هو ) نفس ( الربيع ) اى الزمان المخصوص الذى هو احد الفصول الأربعة ( لكن بادعاء انه قادر مختار من اجل المبالغة في التشبيه ) فهنا اسمان لمسميين لا لمسمى واحد ( و ) لعمرى ( هذا ظاهر ) لمن كان له ذوق سليم وفهم مستقيم فاندفع الاعتراض الرابع .

( نعم يرد على مذهبه ) اى السكاكى ( اعتراض قوى ) لا يندفع بسهولة ( نذكره ) اى الاعتراض ( في علم البيان ) عند قول الخطيب « وعنى بالمكنى عنها ان يكون المذكور هو المشبه » الخ . وحاصل الاعتراض القوى الآتي هناك ان السكاكى جعل الاستعارة بالكناية قسماً من المجاز اللغوى المفسر بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق ، وحينئذ يرد عليه ان لفظ المنية مثلا مستعمل فيما وضع له تحقيقاً - اعنى الموت - وحينئذ فلا يندرج هذا اللفظ في الاستعارة بالكناية التى هي قسم من المجاز . وادعاء السبعية للمستعمل فيه - اعنى

الموت - لا يخرجه عن كونه الموضوع له الحقيقي ، ولا لفظ المنية عن كونه مستعملا في معناه الحقيقي - فتأمل .

وسيأتي لهذا زيادة توضيح هناك ان ساعدنا التوفيق لذلك ( ان شاء الله تعالى ) .

( و ) الأمر الخامس ( لأنه - اي ما ذهب اليه السكاكي - ينتقض بنحو « نهاره صائم » و « ليله قائم » وما اشبه ذلك ، لاشتماله على ذكر طرفي التشبيه ) اي المشبه وهو النهار والمشبه به وهو الضمير المضاف اليه النهار الراجع الى فلان ( وهو ) اي ذكر طرفي التشبيه ( مانع عن حمل الكلام على الاستعارة ) بالكناية ( كما صرح ) بذلك ( في كتابه ) مفتاح العلوم ، حيث قال في الفصل الثالث من علم البيان في الاستعارة : هي ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به ، دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به ، كما تقول « في الحمام اسد » وانت تريد به الشجاع مدعياً انه من جنس الأسود ، فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به ، وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر ، او كما تقول « ان المنية انشبت اظفارها » وانت تريد بالمنية السبع بادعاء السبعية لها وانكار ان تكون شيئاً غير سبع ، فتثبت لها ما يخص المشبه به وهو الاظفار .

( وقال ) ايضاً في القسم الرابع : هي كما عرفت ان تذكر المشبه وتريد به المشبه به ، دالا على ذلك بنصب قرينة تنصبها ، وهي ان تنسب اليه وتضيف شيئاً من لوازم المشبه بـه المساوية مثل ان تشبه المنية بالسبع ثم تفردها بالذكر مضيفاً اليها على سبيل الاستعارة التخييلية

من لوازم المشبه به ما لا يكون الاله ليكون قرينة دالة على المراد فتقول « مخالب المنية نشبت بفلان » طاوياً لذكر المشبه به وهو قولك الشبيهة بالسبع ، او مثل ان تقول لسان الحال ناطق بكذا تاركا لذكر المشبه به وهو قولك الشبيه بالمتكلم ، او تقول « زمام الحكم في يد فلان » بترك ذكر المشبه به .

وقال في آخر الأصل الاول من علم البيان ما حاصله : ( ان نحو « رأيت بفلان اسداً » و « لقيني منه اسداً » وما اشبه ذلك من باب التشبيه لا الاستعارة ) .

واما نص ما قال هناك فهو : ان نحو رأيت بفلان اسداً ولقيني منه اسد وهو اسد في صورة انسان ، واذا نظرت اليه لم تر الا اسداً وان رأيته عرفت جبهة الاسد ولئن لقيته ليلقينك منه الاسد وان اردت اسداً فعليك بفلان وانما هو اسد وليس هو آدمياً بل هو اسد ، كل ذلك تشبيهات لا فرق الا في شأن المبالغة ، فالخيط الابيض والخيط الاسود في قوله عز وجل قائلا « حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود » يعدان من باب التشبيه ، حيث بينها بقوله من الفجر ، ولولا ذلك لكانا من باب الاستعارة - انتهى .

( وجوابه ) اي جواب الاعتراض الخامس : ( انا لا نسلم ان ذكر الطرفين مطلقاً ينافي الاستعارة ، بل ) ينافيها ( اذا كان ) ذكر الطرفين ( على وجه ينبيء عن التشبيه ، سواء كان على جهة الحمل نحو « زيد اسد » اولا ) بأن يكون على جهة اضافة المشبه الى المشبه .

( نحو « لجين الماء » ) في قوله :

والريح تعبث بالغصون وقد جرى ذهب الاصيل على لجين الماء

سيأتي شرح البيت ووجه كون الجبن الماء منبئاً عن التشبيه في الفن الثاني عند تقسيم التشبيه باعتبار اداته انشاء الله تعالى .

وانما لم نسلم الاطلاق ( بدليل انه ) اى السكاكى ( جعل نحو قوله ) :

لا تعجبوا من بلى غلالته ( قد زر ازراره على القمر )

( من قبيل الاستعارة مع اشتماله على ذكر الطرفين ) اى المشبه وهو الضمير المضاف اليه لفظة « ازرار » الراجع الى الممدوح والمشبه به وهو القمر ، والدليل على جعله البيت من قبيل الاستعارة انه قال في القسم السابع والثامن في بحث تجريد الاستعارة وترشيحها ما هذا نصه : وتلزم المستعار له ما يلزم المستعار منه من التعجب او غير التعجب مما لا يليق الا بالمستعار منه ، كما فعل من قال :

قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني من شمس

لا تعجبوا من بلى غلالته قد زر ازراره على القمر

وسيأتي شرح البيت في الفن الثاني عند قول الخطيب « وقيل انها مجاز عقلي » الخ انشاء الله تعالى .

الى هذا كان الكلام مبنياً على ان المشبه به هو الضمير المضاف اليه النهار ، ولذلك سلمنا انه ذكر الطرفين ، وهذا خلاف التحقيق ، ولكن التحقيق ( على ان المشبه به ههنا شخص صائم مطلقاً ) لامقيداً بأنه فلان ( والضمير ) المضاف اليه النهار ( لفلان نفسه ) مطلقاً ، اى ( من غير اعتبار كونه صائماً او غير صائم ) فعليه لا نسلم انه ذكر كلا الطرفين ، اذ بناء على هذا التحقيق المشبه به وهو الشخص الصائم المطلق غير مذكور ، فالاعتراض الخامس غير وارد من اصله ـ فتدبر جيداً .

( ومنهم من لم يقف ) اى لم يطلع ( على مراد السكاكي بالاستعارة بالكناية ) اى لم يطلع ان مراده بها ما بيناه من تعدد الاسم والمسمى فتوهم كما توهم الخطيب ان مراده بها تعدد الاسم ووحدة المسمى .

وبعبارة اخرى : وافق الخطيب في مبنى الاعتراضات الخمسة ، اى وافقه في ان مذهب السكاكى في الاستعارة بالكناية ان تذكر المشبه وتريد به المشبه به حقيقة ، لكن خالف الخطيب في ورود الاعتراضات على السكاكى ( فأجاب عن الأولين : بأن الاستعارة انما هي في ضمير « راضية » ) اى في الضمير المستتر فيها الراجع الى عيشة لا في عيشة وبعبارة اخرى :- انما اريد بالعيشة معناها الحقيقى ، والاستعارة والمجاز وقعت في الضمير المستتر في راضية الراجع الى العيشة بطريق الاستخدام على ما تقدم في « نهاره صائم » ( والمعنى ) حينئذ ( فهو ) اى صاحب العيشة ( في عيشة حسنة ) اى في الجنة ونعيمها ( مثل عيشة راض صاحبها ) فلا اتحاد حينئذ بين الظرف والمظروف ، لأن المظروف حينئذ المؤمن والظرف الجنة ، وهما متباينان .

( و ) بأن ( المراد بالنهار ) الذي هو المضاف ( الصائم مطلقاً ) من دون ان يقيد بأنه فلان او غيره ، والمراد بالضمير الذي هو المضاف اليه الصائم المعين الذى هو فلان ( فيكون من اضافة العام الى الخاص ) لا من اضافة الشيء الى نفسه ، وهذه الاضافة مما جوزه النحاة باتفاق - قاله نجم الأئمة .

( ولو سلم ) انه من اضافة الشيء الى نفسه ( فمن اضافة المسمى الى الاسم ) فهى من قبيل « سعيد كرز » ، وهي ايضاً اتفاقية - قاله ايضاً نجم الأئمة فراجع ان شئت .

( فانظر الى ما ارتكب من التمحلات ) اى الاحتياطات ( المستبشعة ) اى المستكرهة ( وحمل الكلام الذي هو من البلاغة بمكان ) عظيم رفيع ( على الوجه المسترذل ) الناقص القدر ، وذلك لأن الاستخدام في ضمير راضية على فرض تسليمه لا يخلو عن ضعف ، لأنه مستلزم لاتصال الضمير الواجب الانفصال ، اذ راضية حينئذ صفة جرت على غير من هي له - فتدبر جيداً .

واضافة المسمى الى الاسم - وان كانت جائزة بالاتفاق - لكنها نادرة غير بليغة محتاجة الى التأويل ، فلا يصح حمل « نهاره صائم » وامثاله مما هو كثير الدوران على السنتهم على ذلك . وقد وقعت هذه الاضافة كسابقتها في القرآن ، وهو في قوله تعالى « فما ربحت تجارتهم » فتأمل .

( فائدة ) قال نجم الأئمة : المتفق على جواز اضافة احدهما الى الآخر اما ان يحتاج ذلك الى التأويل او لا يحتاج ، فالذي لايحتاج الى التأويل غير لفظى الجمي ، والاسم اذا أضيف الى الخاص نحو « كل الدراهم » و « عين زيد » و « طور سيناء » و « يوم الأحد » و « كتاب المفصل » و « بلد بغداد » ونحو ذلك ، وانما جاز ذلك لحصول التخصيص في ذلك العام من ذلك الخاص ، ولا ينعكس الامر ، اى لا يضاف الخاص الى العام المبهم لتحصيل الابهام ، فلا يقال مثلا « زيد نفس » لأن المعلوم المعين بعد ذكر لفظه وتعينه لا يكتسى من غيره الابهام ، والذى يحتاج الى التأويل المسمى المضاف الى الاسم كالاسم المضاف الى لقبه ، نحو « سعيد كرز » ونحو ذو وذوات مضافين الى المقصود بالنسبة نحو « ذا صباح » و « ذات يوم » - انتهى محل

الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

( و ) اجاب ( عن الثالث بأن الأمر بالبناء ) يشمل جميع المباشرين لبناء الصرح لكنه بالنسبة ( لهامان مجاز ) وبالنسبة ( لغيره ) اي العملة ( حقيقة ) .

ولكن ( خفي عليه ) اي المجيب ( انه اذا كان المراد بلفظة هامان هو الباني ) اى العملة ( حقيقة كما فهم ) المجيب والخطيب من كلام السكاكي ، فحينئذ ( لم يكن الأمر لـه ) اي لهامان الحقيقي الذي النداء له والخطاب معه ( لا حقيقة ولا مجازاً ) لأن هامان الحقيقي ليس من العملة ( ألا ترى انك اذا قلت « ارم يا اسد » ) مريدا به الرجل الشجاع بقرينة ارم ( لا يكون ) حينئذ ( الأمر ) بالرمي للحيوان المفترس قطعاً ) لا حقيقة ولا مجازاً ، وذلك ظاهر جلي .

( و ) اجاب ( عن الرابع بأن التوقيف ) اي توقيف اسماء الله تعالى ( على السمع مذهب البعض ) كما نص عليه النيشابوري في تفسيره ، وهذا نصه : اختلفوا في ان اسماء الله توقيفية ام لا ، فمال بعضهم الى التوقيف لأنا نصفه بكونه جل جلاله عالماً ولا نصفه بكونه طبيباً وفقيهاً ومشتفياً ، فلولا ان اسماء الله تعالى توقيفية لوصف بمثلها وان كان على سبيل التجوز ، والقائلون بعدم التوقيف احتجوا بأن اسماء الله تعالى وصفاته مذكورة بالفارسية والتركية وان شيئاً منها لم يرد في القرآن ولا الأخبار ، مع ان المسلمين أجمعوا على جواز اطلاقها .

والجواب : ان عدم التوقيف في غير اللغة العربية لا يوجب عدمه في العربية ، وبأن الله تعالى قال « ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها »

فكل اسم دل على صفات الكمال ونعوت الجلال كان حسناً يجوز اطلاقه عليه تعالى .

والجواب : انه يجوز ولكن بعد التوقيف ، لم قلتم انه ليس كذلك والغزالي فرق بين اسم الذات وبين اسماء الصفات . فمنع الأول وجوز الثاني - انتهى .

وقال في مفاتيح الأصول : ان اسماء الله توقيفية يجب ورودها من الشرع ، فما لم يرد الشرع بجواز اطلاقه عليه تعالى وان اتصف جل جلاله بمعناه لا يجوز اطلاقه عليه تعالي ، والى هذا ذهب العلامة والسيد عميد الدين والشيخ البهائي والكفعمي والطريحي صاحب مجمع البحرين والبيضاوي والعبري والحاجبي والعضدي ، كما عن الشيخ على بن يوسف ابن عبد الجليل في كتاب منتهى السؤل والأشاعرة بل عزاه في مجمع البحرين والمصباح للكفعمي الى العلماء ، ولهم على ذلك وجهان :

« الاول » - ان الاسم الذى لم يرد الشرع به يجوز ان يكون اطلاقه عليه تعالى مشتملا على المفسدة الخفية التى لا نعلمها ؛ وعدم العلم بها لا يستلزم عدمها في الواقع . وما شابه هذا يجب الامتناع منه والتباعد عنه . لا يقال : بجرد الاتصاف بالمعنى يكفي في اطلاق اللفظ على المتصف به . لأنا نمنع منه ، فان لفظى عز وجل لايجوز اطلاقهما على النبي صلى الله عليه وآله مع انه عزيز وجليل - فتأمل .

« الثاني » - قوله تعالى « وذروا الذين يلحدون في أسمائه » فان المراد الذين يسمونه بما لا توقيف فيه على ما قاله البيضاوي . لا يقال : يعارضه قولـه تعالى « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها » . لأنا نمنع

منه ، وذلك لأن الأسماء التي لم يرد الشرع بها لم يعلم حسنها ، لما عرفت من احتمال اشتمالها على المفسدة . وفيه نظر ، اذ قد يعلم بعدم المفسدة وكون الاطلاق مما لا يليق بجلاله تعالى ويناسب كماله ، فحينئذ ينبغي جوازه . ويندفع بهذا الوجه الأول .

هذا ، ومما يؤيد جواز اطلاق الاسم الذي يعلم بعدم المفسدة فيه اجماع العلماء على الظاهر على قراءة الأدعية المشتملة على اسمائه تعالى التي لم ترد بطريق يصلح للحجية ، ولو كانت اسماؤه تعالى توقيفية يجب فيها ان يرد بالشرع بالخصوص لما جاز ذلك .

واما نسبة القول بالتوقيف الى العلماء فمحل نظر ، كيف وقد حكي عن الشيخ نصير الدين ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي في فصوله انه قال : كل اسم يليق بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به اذن يجوز اطلاقه عليه تعالى ، الا انه ليس من الأدب ، لجواز ان لا يناسبه من وجه آخر ـ انتهى .

وحكي هذا القول عن القاضي ، وربما يشعر به عبارة الشهيد في قواعده . وبالجملة منع اطلاق الاسم الذي يعلم بعدم المفسدة فيه عليه تعالى مشكل . نعم المشتمل عليها والموهم للنقص لا يجوز اطلاقه عليه ، وقد حكي عليه الاجماع الشهيد في قواعده ، فانه قال : ما لم يرد السمع وتوهم نقصاً فيمتنع اطلاقه عليه اجماعا نحو العارف والعاقل والفطن والذكي ، لأن المعرفة تشعر بسبق ذكره ، والعقل هو المنع عما لا يليق ، والفطنة والذكاء تشعران بسرعة الادراك لما غاب عن المدرك ، وكذا التواضع لأنه يوهم المذلة ، والعلامة فانه يوهم التأنيث ،

والداري فانه يوهم تقدم الشك ؛ ومما جاء في الدعاء من قولهم « لا يعلم ولا يدرى من هو الا هو » مما يوهم جواز هذا فيكون مرادفاً المعلم - انتهى .

( والسكاكي ممن يجوز اطلاق الاسم على الله تعالى من غير توقيف ، ولذا صرح بأن الربيع استعارة بالكناية عنه تعالى ) اى اسم لـه جل جلاله على ما فهم هذا المتوهم موافقاً للخطيب ( ولم يعرف ) هذا المتوهم ( انه لو صح ذلك ) يعني لو صح ان السكاكي انما صرح بكون الربيع استعارة بالكناية عنه تعالى لكونه ممن يجوز اطلاق الاسم عليه تعالى من غير توقيف ( لوجب عند القائلين بالتوقيف ان يتوقف صحة مثل هذا التركيب ) الذى الفاعل الحقيقى هـو الله تعالى نحو « شفى الطبيب المريض » و « سرتني رؤيتك » ونحوهما ( على السمع ) من الشارع ( وليس كذلك ) اى ليس صحة مثل هذا التركيب موقوفاً على السمع ( لأنه شائع ذائع في كلام الجميع ) اي القائلين بالتوقيف وغيرهم ( من غير توقيف ) اى من غير تعليم من الشارع بوروده في القرآن او السنة المتواترة .

لا يقال : لعله استعمله من استعمله تعنتاً ، كاستعمال لفظة الرحمن في غيره تعالى مع المنع منه شرعاً على ما قيل ، واستعمله من لا يتحرى الأمور الشرعية ويتبع استعمال الجهلاء . لأنا نقول : ليس كذلك ، والا لا نكره العلماء والمتحرين للأمور الشرعية - فتأمل ( والله اعلم بحقائق الأشياء ) .

فلنكتف بهذا القدر من الكلام في هذا المقام ، والله الهادى الى

ما يقصد ويرام .

وقد كان الفراغ من هذا الجزء الثاني عشية الجمعة الثاني والعشرين من ربيع الثاني من شهور السنة الثامنة والثمانين بعد الألف من هجرة الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله وسلم بجوار مولانا ومولى الكونين ابي الحسنين علي امير المؤمنين عليه صلوات المصلين ، بيد مؤلفه المذنب الجاني ابن مراد علي محمد علي المدرس الأفغاني.

ولله الحمد والمنة اولا وآخراً



مطبعة النعمان ــ النجف الاشرف تلفون ٩٩٧ ١٩٦٨ م ــ ١٣٨٨ هـ